西藏封建农奴制社会形态

◆ 多杰才旦 主编

现代中国藏学文库





中国藏学出版社

1999 年获国家社会科学
基金项目优秀成果三等奖

【现代中国藏学文库】
主　　编:拉巴平措

西藏封建农奴制社会形态

多杰才旦　主编

中国藏学出版社

回责任编辑:周源、永红 回封面设计:李建雄 回技术编辑:姜宏

图书在版编目(CIP)数据

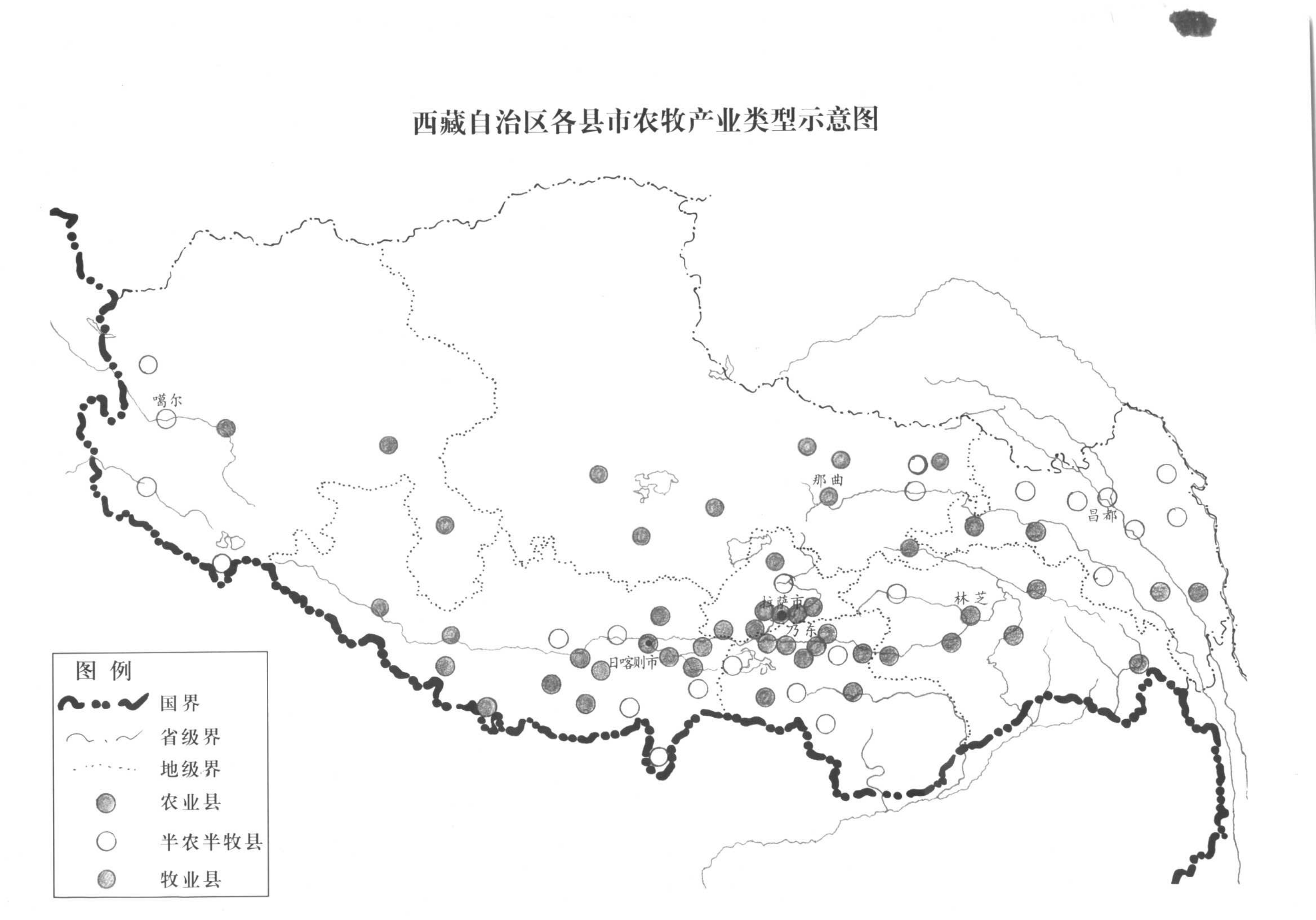
西藏封建农奴制社会形态/多杰才旦主编.
—2版.—北京:中国藏学出版社,2005
(藏学研究著作选读)
ISBN 7-80057-515-2
Ⅰ.西... Ⅱ.多...
Ⅲ.西藏封建农奴制—研究 Ⅳ.K297.5
中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第034918号

西藏封建农奴制社会形态

多杰才旦 主编

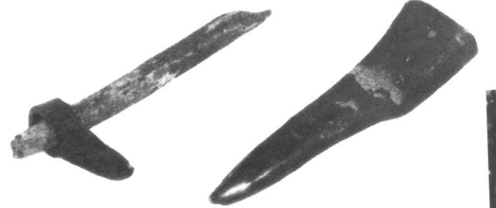
中国藏学出版社出版
新华书店北京发行所发行
北京牛山兴世印刷厂印刷
开本:850×1168 1/32 印张:24.25 插页:9 字数:559千
2005年9月第2版第1次印 印数:500册
ISBN 7-80057-515-2/Z·358

定价:43.00元


西藏自治区各县市农牧产业类型示意图
噶尔
那曲
昌都
林芝
拉萨市
乃东
日喀则市
图例
国界
省级界
地级界
农业县
半农半牧县
牧业县

藏北草原上的牦牛

传统农田耕作方式——“二牛抬杠”



简陋的农具：锄头、铁犁头



日喀则街头铁匠



农民使用的木织机



陶制品

筑房

牦牛涉水驮运

阿里驮盐的羊群

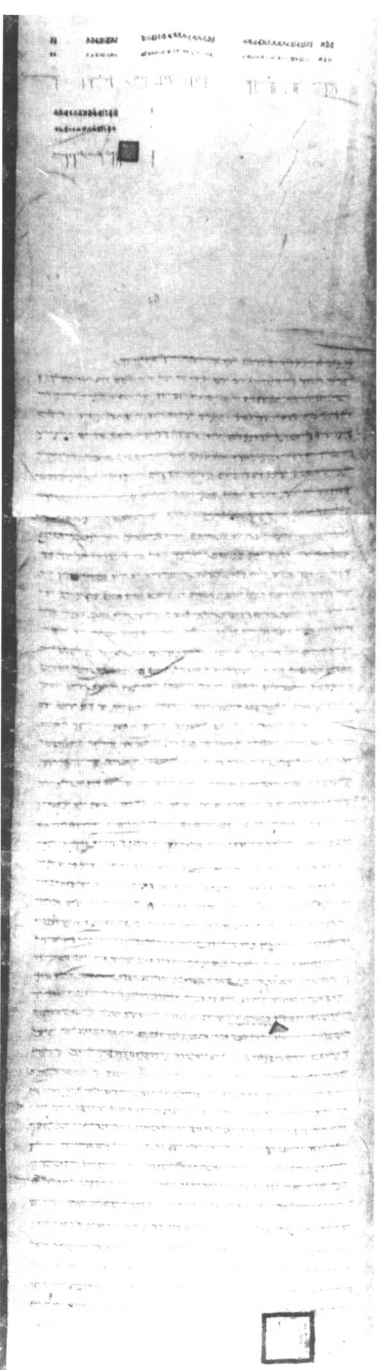
拉萨的街头商贩



出口羊毛（亚东关）



墨竹工卡甲马赤康庄园城堡



达赖喇嘛奉皇帝圣旨封给萨迦寺领地的封文

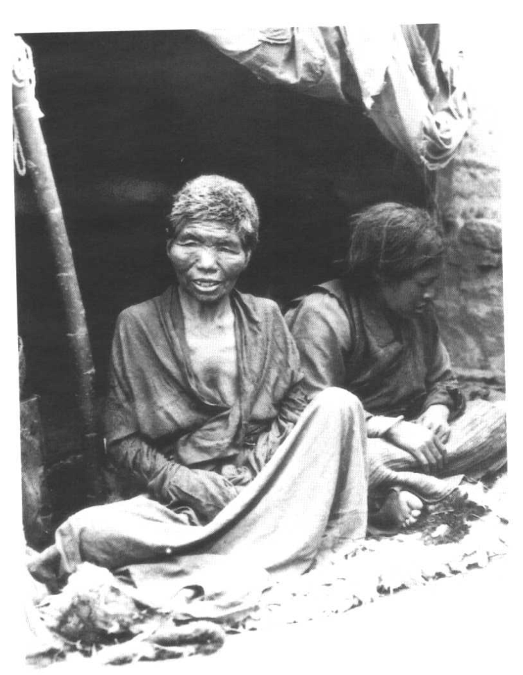
农奴出生登记，农奴出生就属于农奴主

墨竹工卡头人开会分派差乌拉

农奴在服繁重的劳役



背官员翻山越岭的背人差



流亡拉萨以乞讨为生的女农奴

住在农奴主马棚里的堆穷阿男一家

囊生泽仁卓玛住在农奴主厕所下面



囊生在马厩里进餐





被挖掉双目的牧民

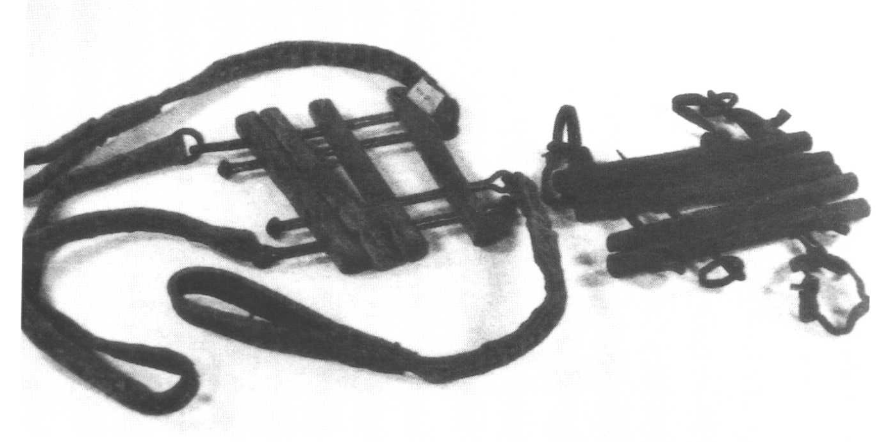
被部落头人砍掉一只脚的安多牧民



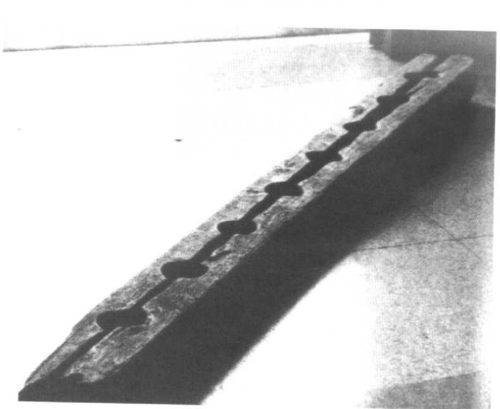
被砍掉右手的牧民



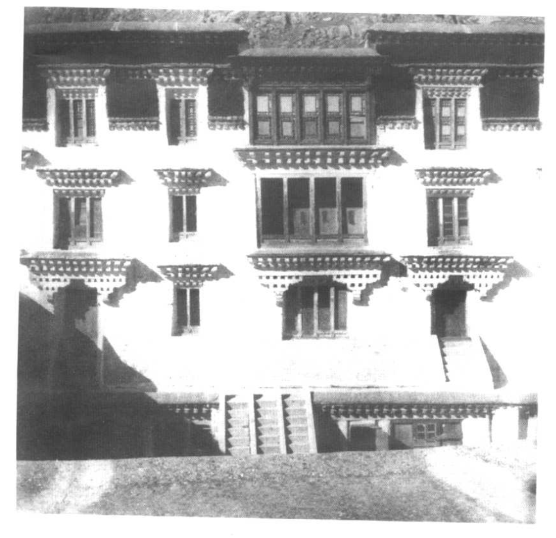
戴着脚镣的“囚犯”靠乞讨维生



残害农奴的刑具——夹手指的拶



残害农奴的刑具——四人木脚枷



甘丹颇章

清朝皇帝派驻机构——驻藏大臣衙门

大学士福康安等钦差大臣为颁行钦定二十九条章程给七世班禅的咨文

噶厦官员

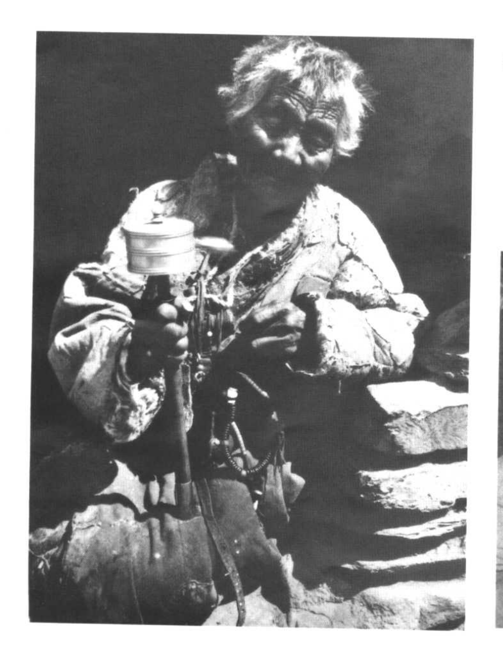
藏兵

拉萨八廓街



拉萨酥油花灯节

拉萨大昭寺

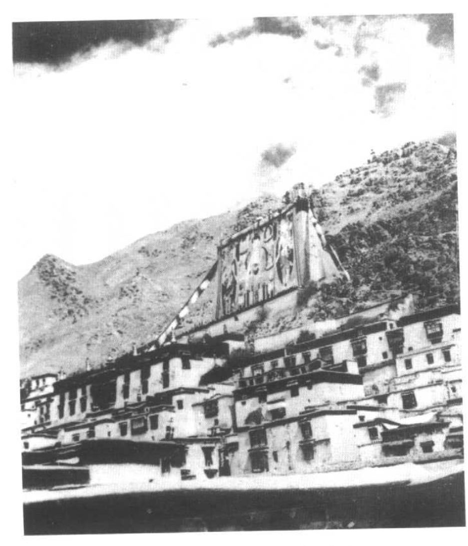


转经

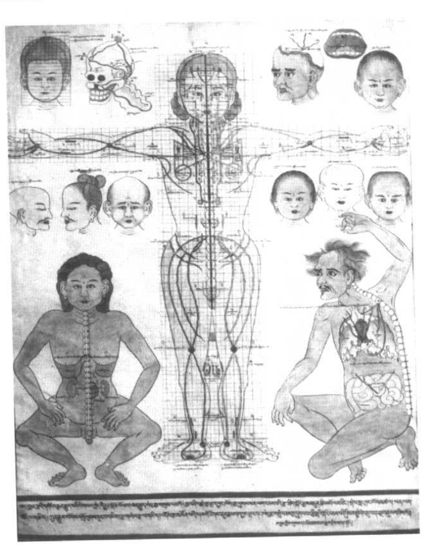
印经



寺院建筑雕刻



晒佛节（扎什伦布寺）



藏医解剖图（唐卡）

《现代中国藏学文库》总叙

中国是藏学的故乡。西藏是中国不可分割的重要组成部分,藏族是中华民族大家庭的重要成员。这些正是藏学研究产生、发展的最根本条件,也是藏学研究取之不尽、用之不竭的源泉。在中华大地上成长发展起来的这门人文社会科学,现在已经成为世界性的显学。为了展示中国藏学研究的成果,加强同世界同行的学术交流,促进藏学研究的繁荣发展,为西藏和其他藏区的两个文明建设服务,在中国藏学研究中心的领导下,我们编辑出版的这套《现代中国藏学文库》丛书,主要包括四个方面的内容:中国藏学家(包括港澳台学者)的学术专著;具有重要价值的藏学文献(包括现代学者辑录的历史文献);译成汉文的藏文学术名著;获得博士学位的藏学论文(对于优秀的硕士研究生论文酌情予以收录)。所有收入的论著,均以学术价值为惟一衡量标准,文学作品、游记、通俗读物等暂不收录。作为中国藏学研究的一项基本建设工程,我们将把这项工作长期坚持下去。我们期望得到海内外藏学家的大力支持。

中国藏学出版社

2002 年 10 月

前　言

在1959—1960年的民主改革运动中，西藏的封建农奴制度被百万翻身农奴彻底摧毁。从此，西藏的封建农奴制社会成为历史的陈迹，一去不复返了。

封建农奴制度在人类社会发展历史上曾经作为先进的社会制度合乎规律地替代了奴隶制度。随着人类的进步和社会的发展，它越来越阻碍社会生产力的发展，转化为保守、黑暗、落后的制度。在西欧，封建农奴制度是中世纪的产物，早在几百年前就已经被人们唾弃了。而在西藏，它却一直延续到20世纪中叶才最终覆灭。

对于西藏封建农奴制社会的研究，就其某个侧面或某些专题而言，国内外的学者已发表过一些文章或专著。但对于这个社会的全貌即对它的横剖面作系统而全面的论述，目前这部著作——《西藏封建农奴制社会形态》还是第一部。

我们对于西藏封建农奴制社会的调查研究是从1950年党中央和毛泽东同志作出英明决策，和平解放西藏的时候开始进行的，当时进藏部队邀集国内对藏族社会有研究的专家学者进行了一定的研究探讨。在1951年5月23日签订《中央人民政府和西藏地方政府关于和平解放西藏办法的协议》的前两天，

即5月21日，政务院文化教育委员会组成了“西藏工作队”。这是以当时的中国科学院为主加上一些高等院校和有关单位的科学工作者第一次对西藏进行多学科的综合考察。这次考察历时两年，按学科专业划分为五个组：地质地理组、农业气象组、社会历史组、语言文艺组和医药组。其中社会历史组的组长是著名的民族学家、社会学家、时任燕京大学社会学系主任的林耀华教授，我是副组长，此后我就留下来在西藏工作。我在西藏工作期间曾几度设想组织力量，编写目前这部书，终因主客观条件都不具备而未能实现。一直等到1986年回北京主持中国藏学研究中心的工作以后，这个夙愿才得以实现。

对民族地区进行更大规模的调查研究是从1956年开始的。那时由全国人民代表大会民族委员会组织了8个省（区）的少数民族社会历史调查组，西藏是其中之一。1958—1962年，这项工作改由中央民族事务委员会和中国科学院哲学社会科学学部领导，增派了人员，并扩大到16个省（区）。这次对西藏的社会历史调查历时6年，深入到很多庄园、牧区部落和城镇中，积累了数以百万字计的珍贵资料。这些资料是编写本书的主要依据。

此外，西藏各级党、政、军等有关部门也都作了很多调查研究。原西藏地方政府在300多年的统治中形成了大量的档案资料，有些资料十分翔实、具体。比如，有资料记载，西藏地方政府每年对在职僧俗官员进行一次排名登记。据载1959年初的一次登记总数为477人，其中僧官266人（达赖喇嘛不计在内），俗官211人。对研究西藏地方政教合一的政治体制，这份资料具有珍贵价值。目前，大量的调查研究资料和档案资料仍在整理之中，本书只能利用其中的一部分，更多的资料还有待日后陆续发掘、整理。

60年代初西藏社会历史调查组撤销后，中国科学院民族研究所组建封建农奴制研究组，接续了上述研究工作。80年代初西藏自治区社会科学院自筹建之时起，就将西藏封建农奴制的研究列为重点研究项目，并开展了工作。1986年中国藏学研究中心的成立，为全面开展藏学研究开创了新局面，也为继续开展西藏封建农奴制社会形态的研究创造了更为有利的条件。1987年由上述三单位共同组织的《西藏封建农奴制社会形态》课题，获准列为国家社科基金资助项目。课题启动后，三单位都尽力安排得力的人员，几次组织力量深入西藏的农区、牧区、城镇进行补充调查。

参加本书提纲和初稿的讨论和执笔的人员中，很多人早在50年代西藏封建农奴制覆灭之前就曾到过西藏进行实地调查，他们对西藏封建农奴制社会耳闻目睹，既有感性认识，也有深入研究。这一批学者如今都已年过花甲，他们能参加本书的有关讨论甚至执笔编写，是极其难得的。参加本书写作的共19人，其中藏族12人，汉族及其他少数民族7人。

本书还没有来得及从人类社会发展史的角度将西藏封建农奴制社会与国外不同国家及国内不同民族、不同地域的封建农奴制社会作进一步的比较研究，而这一研究必将会促进我们对于人类历史上的早期封建社会的再认识，这无疑是一项具有重要学术价值的工作。对此，我们寄希望于年轻的藏学工作者。

目前只是将已经掌握的调查资料进行筛选、综合加工，作系统的论述，力求找出西藏封建农奴制社会主要方面的特点与相互联系。其根本目的在于帮助读者认识到现代的西藏是在封建农奴制的废墟上继续前进的。封建农奴制社会的物质文化和精神文化，作为历史的遗产，成为西藏社会向前发展的现实基础。但它在很多方面也都留下了需要在深化改革中逐步吸收和

改造的任务。同时，我们也看到了旧社会遗留下来的“有毒的刺”，正在成为进行社会主义现代化建设的阻力。出于这样的考虑，我们在本书中力求剖析社会结构和社会发展中的特点。

从地理条件来看，西藏的面积占全国的八分之一，占青藏高原的一半。它位于地球表面的最高部位，地势高寒，空气中含氧量低，而且四面环山，交通不便，对于人们的生产和生活以及与相邻地区的交往都成了不利的条件。这也是过去西藏社会发展相对缓慢的重要原因。

从经济结构上看，封建地方政府、寺院和贵族这三大封建领主占有了全部土地和土地上的农奴，没有自耕农，也没有摆脱农奴身份的手工业者。手工业没有工序上的分工，没有形成大的作坊，更没有工场手工业。广大农区与牧区的产品交换仍然是传统的以物易物，商品经济很不发达。城镇只是封建领主控制下的政治中心与宗教中心，而不是工商业发展的产物。没有自由民，没有工业。

从政治制度上看，地方政府是贵族和上层僧侣联合专政，即政教合一的集权体制，因受到中央政权对政教首领的承认与册封而获得统治权。中央政权在西藏设衙派官经营治理西藏，从而加强了对西藏的主权管辖。在西藏已逐步消除了分散的领主封建割据与领主武装，没有神权与政权的对峙。农奴主阶级严密地控制着整个社会，农奴没有逃亡的生存环境，也就没有自由民存在的空间。这就有利于政教合一政权的巩固，有利于农奴制的延续。

在社会组织上，寺院成为庞大的社会组织。它不仅是宗教活动中心，也是拥有包括农奴在内的庄园、牧场和经商、放高利贷的经济实体，成为三大封建领主之一。它又是教育和精神文化的中心。寺院的僧侣占西藏人口的十分之一，主要是脱离

农牧业生产的男性劳动力。

在思想文化上，藏传佛教的神学史观起了主导作用。不仅人们普遍信仰藏传佛教，而且教育、哲学、语言文字学、医药学、天文学、历算学等，都被神学所笼罩并且主要集中在寺院里。史学、文学、音乐、歌舞、戏剧以及绘画雕塑等艺术形式，都深深地融入了藏传佛教的影响。

我们也看到，藏传佛教在积累思想文化成果的同时，对于人们的伦理道德观念、哲学思想以及人生观等方面产生的巨大影响。一方面对维护和巩固农奴主阶级的统治与剥削起到重要作用；另一方面，对于人民群众进取心带来不可低估的腐蚀作用。对现代科学技术和先进的思想采取排斥态度，认为现代科学技术的理论已经写在两千多年前的佛经之中等等。历史证明，使大量劳动人口脱离社会生产进入寺院，成为受社会尊重的寄生人口，而且几乎全民信仰宗教的结果，也就使民族的进取心、民族的锐气受到腐蚀，导致民族的衰弱。今后，我们要在坚定不移地贯彻执行党的各项方针政策的基础上，对先进分子大力开展无神论的教育，对广大群众进行现代科学教育，积极置身于现代社会化大生产之中，这才是民族兴旺发达的正确途径和希望所在。

我们希望读者在阅读本书之后，能够对西藏的历史和现状作进一步的思考和研究，以便根据西藏的特点，加快西藏社会主义现代化建设的步伐，这就是编写本书的最主要的目的。

多杰才旦

1995年5月

目　录

第一编　生产部门

第二编　经济制度

第三编　政治制度和社会组织

第四编　思想与文化

第一编
生产部门



第一章　生态环境

西藏约占青藏高原总面积的一半，平均海拔在4000米以上，是世界上海拔最高的人类栖息、繁衍的地方。西藏地域辽阔，气候寒冷，自然面貌独特，生态环境复杂多样，自然资源比较丰富。具有鲜明的地方特色和民族特色的藏族传统文化在这里孕育、发展，西藏历史上长达数百年的封建农奴制社会也就产生、发展在这样的生态环境中。

第一节　概　况

西藏自治区位于我国西南部，面积120多万平方公里，约占全国土地面积的八分之一，比两个四川省的面积还要大，相当于三个日本或两个法国的面积。东西最长处相距2000公里，南北最宽处相距1000公里。西藏自治区的北面和东面与新疆维吾尔自治区、青海、四川、云南等省相接。南部与缅甸、印度、不丹、锡金、尼泊尔等五国为邻。西部和克什米尔地区接壤，有近4000公里长的国境线。我国边境地区居民与邻国边境居民，长期以来有着传统的友好关系，进行边境贸易和宗教、文化往来。西藏作为祖国西南边防前线的重要组成部分，在巩固国防、捍卫

祖国领土主权的完整和反对分裂的斗争中,都占有十分重要的战略地位。

西藏是藏族的主要聚居区域,边境地区还有门巴族、珞巴族、僜人和夏尔巴人。西藏和平解放初期的1952年,全区仅有115万人,平均每平方公里仅1人,是全国人口密度最小的地区。2000年全国第五次人口普查,西藏人口为261.63万,其中藏族242.72万人,占西藏人口总数的92.2%。藏族和边境地区各少数民族世世代代生活在这片土地上,共同创造了西藏的文明,开发了这片雄伟壮丽的高原。

西藏的自然资源丰富,但是过去在封建农奴制度下,生产力水平低,因而对自然资源的利用很不充分。尽管如此,这些自然资源,无论是土地资源、森林资源或其他野生植物和野生动物资源,都为西藏人民提供了十分广阔的生产基础和生活来源,也是生态平衡的可靠保障。

西藏的土地资源,过去在封建农奴制度下,没有科学的调查。和平解放后,科学工作者多次深入调查,积累了大量资料,特别是1985—1989年全面运用先进的遥感技术进行土地资源调查,获得了系统翔实的科学数据。到1988年,在西藏自治区我国实际控制区内,已利用的土地占68.20%,其中牧草地占56.72%,林地占6.27%,耕地占0.31%,水域占4.85%,居民点及工矿用地、交通用地和园地共占0.05%。[①]

上述占土地面积0.31%的耕地,是523.43万亩,而1952

① 西藏自治区土地管理局:《西藏自治区土地利用》,第43页,科学出版社,1992年。

年耕地为245万亩,[①] 则只占0.145%。

西藏是我国有大片原始森林的区域之一,在我国实际控制区内有森林5967万亩。森林活立木蓄积量达14.36亿立方米,居全国各省区第二位。但由于自然条件的限制,森林覆盖率还是很低的,仅占土地面积的3.49%。[②] 森林分布极不均匀,绝大部分在藏东南喜马拉雅山东段和横断山脉的峡谷中。从行政区域看,主要在林芝、昌都和山南三个地区。

西藏的森林分布由于纬度的差异和海拔相差悬殊,形成不同的气候和森林植被区域,从而构成丰富多彩的森林世界。根据不同的植被类型,可分为四类地区。

1. 藏东南喜马拉雅山峡谷阔叶——针叶林区。本区域包括错那、隆子、墨脱和察隅等县。从海拔800米至3900米,依次分布着常绿阔叶林、落叶阔叶林、混交林到针叶林。这个地区树种繁多,藤蔓交织,从樟、桂、栲、楠等名贵树种到云杉、冷杉皆有生长,从柑橘、柠檬到绿竹、香蕉也有分布。在这个区域中,森林覆盖率为38.2%,是西藏森林分布最广、最密集的地方。

2. 藏东落叶阔叶林——针叶林区。本区域包括工布江达、嘉黎、波密、米林、朗县和加查。从海拔3400米至4100米皆有森林分布。阴坡为杉树林,阳坡为高山松和栎林,森林覆盖率为14.9%。

3. 喜马拉雅山中段落叶阔叶林——针叶林区。本区域包括后藏吉隆、聂拉木、定日、定结、亚东和洛扎等县。从海拔

---

① 《西藏社会经济统计年鉴》1989,第211页,中国统计出版社,1989年。

② 西藏自治区土地管理局:《西藏自治区土地利用》,第157、159页,科学出版社,1992年。

1800米到4100米,皆有森林分布,但不成片,森林覆盖率仅为1.6%,以乔松和铁杉为主。

4. 三江流域针叶林区。本区域包括昌都、洛隆、芒康等11县。海拔3000米至4300米,以针叶林为主,间有杨树和桦木,森林覆盖率为10%。

西藏森林的特点十分突出。首先,树种科属繁多。从亚热带森林到温带森林及高原特有林木均有分布。其次,以原始森林为主。成片林区基本上为天然林,分布在交通不便的边远山区。第三,在喜马拉雅山峡谷中,由于当地居民长期实行刀耕火种,局部范围森林遭到破坏。第四,经济林木价值较高。除用材林外,还有药材、油料纤维、树脂、淀粉及其他化学用材。在封建农奴制度下,这些林木未得到充分的利用。除林区居民为修建房屋伐木,生活上用的薪、炭,制造木质农具、家具和生活用品,以及提取松脂照明外,还有少量运到较远的地方修建寺院和庄园,此外就利用不上了。对于森林病虫害没有注意防治,直到70年代在波密地区还因冷杉枯叶蛾危害,导致大面积冷杉林枯死。此外,高山松林、冷杉的腐朽率也是比较高的。

西藏除森林资源以外,野生动物资源和药物资源(包括动植物)也十分丰富。有野生哺乳动物118种,鸟类480余种。其中珍稀鸟兽29种,如野牛、羚羊、羚牛、小熊猫、雪豹、獐、白唇鹿、马鹿、黑颈鹤、雪鸡、马鸡、红雉等。在动植物资源中,有许多可供利用的药物资源,在传统的藏医、中医药谱中,都有它们的名录。其中尤以下列几种最为著名:麝香:为公獐子脐部的腺囊,多产于昌都地区,其次为那曲和东南部的草原和林区。虫草:为真菌植物,多产于那曲、昌都一带。贝母:为多年生草本植物,多产于昌都、那曲等地。天麻:为多年生草本植物,波密、察隅、林

芝、米林均有出产。此外，还有党参、大黄、胡黄连、黄芪等药用植物。另有蕨麻类草本植物“人参果”，生长在草地上，藏民常挖取其根瘤，洗净晒干，是藏族食物中的珍品。

西藏地矿资源丰富，有铬铁矿、铜矿、锂、石膏、硼砂、菱镁矿、重晶石、石油、砷、白掌母、泥炭、陶土以及食盐、天然筋、芒硝、冰洲石、刚玉[1]、水晶、玛瑙等等。但在封建农奴制社会经济条件下，大多数矿藏未被人们发现和认识，少数矿藏如硼砂、食盐等也只能采集，还不能进一步加工利用。

第二节 地形和水系

整个西藏的地形呈西北高，东南低的态势。无论是高原还是谷地都被高山环绕。山脉的走向可分为两大类：一类是山势自西向东倾斜。最北部有昆仑山，东北部有唐古拉山，横贯中部的是冈底斯山和念青唐古拉山。这些山脉之间是广阔的藏北高原湖盆区，其北半部平均海拔 5000 米，牧草稀少，人迹罕见；南半部平均海拔 4500 米，湖泊集中，草原辽阔，是西藏的主要牧业区。在冈底斯山——念青唐古拉山以南与南部的喜马拉雅山之间是雅鲁藏布江上游与中游流域，有较宽阔的河谷，海拔大致在 3000—4500 米之间，是西藏的主要农业区。另一类是西藏的东部，唐古拉山和念青唐古拉山由原来向东的走向转向东南，成为接近自北向南倾斜的横断山脉。分水岭之间的距离较近，形成高山峡谷。自西向东排列的山脉与河流是：伯舒拉岭、怒江、他

---

① 刚玉，包括白玉、蓝宝石、红宝石等。产于喜马拉雅成矿区藏南铬铁矿成矿带。见《青藏高原主要矿产及其分布规律》，第 278 页，地质出版社，1991 年。

念他翁山、澜沧江、宁静山(芒康山)、金沙江。此外,在最西部地势向西北倾斜。狮泉河、象泉河等均向西北流出国境,是印度河及其支流萨特累季河的上游。

西藏的地貌,可分为四大类型:

1. 河谷冲积平原区。主要指雅鲁藏布江流域西起萨噶,东至林芝一带,其中包括年楚河、拉萨河和尼洋河等若干支流流经的山区。这些地区江河落差小,河谷宽,河谷两侧是高山,山麓与河床之间形成扇状堆积地貌。许多地区已被开垦为高原上的农田,是西藏自然条件较好、农牧业经济最先发展的地区。

2. 藏东高山峡谷区。即今天的昌都地区,为横断山脉北部和念青唐古拉山支脉分布地区。境内的伯舒拉岭、他念他翁山、宁静山和四川省西部的沙鲁里山四条山脉由西向东并列,怒江、澜沧江和金沙江夹流其间,故有三江流域之称。高山和谷地相间,构成峡谷地貌。地形北高南低。北部海拔高达 5000 米,南部谷地仅 2000 米。谷内有小台地,呈阶梯状。藏东重镇昌都,就在扎曲和昂曲两条河的汇合处,是藏东三江峡谷中最开阔的地段。至于沿江其余段落,“溪谷面积甚小而多深峡,时有绝壁束江,分划全河谷为无数破碎之小部分”,“为整一之河谷平原者甚少,大多数为参差出现于岩壁间之小平地。以其地在深谷内,地位低,能育谷麦,有农业,有庄房”[①]。两江之间的山脊,为分水岭地带,不乏宽阔平缓的草山,成为天然牧场。最高处为终年积雪的山峰。

3. 低海拔森林区。西藏地貌千姿百态,有的地方虽然交通闭塞,而它的自然风貌却令人神往,这就是低海拔森林区。这个

① 任乃强:《西康图经》,第 2 页,(境域篇),新亚细亚学会 1939 年出版。

区域在西藏东南，西起错那南部，中经墨脱，东至察隅。地处高原边缘、喜马拉雅山及其余脉的群山峡谷之中。这里的峡谷与昌都地区高山峡谷的不同之处是海拔低、气温高、森林密布。这些峡谷山脉似一道道由高原走向低谷的梯坎，从高原下至峡谷，须经若干山口，各山口大多在雪线以上。深秋至第二年初夏，山口为积雪覆盖，道路不辨，交通阻绝。盛夏，山口积雪部分融化，经人马践踏，显现出一条泥泞的道路，成为高原到各峡谷森林地区的通道。过山口后地势急转直下，降至海拔 1500—600 米。峡谷底部急流倾泻，两岸森林密布，山花遍野。有史料记载："墨妥(脱)地方险恶，群山环绕，森林弥漫，为一深谷，云雾迷蒙，南北不分……其地气候温和，森林弥漫……花木遍山，藤萝为桥，诚为化外之桃园。"[①] 这就是墨脱低海拔峡谷地带的真实写照。

4. 藏北——阿里高原湖盆及荒漠冻土区。这个地区位于西藏自治区西北部，在冈底斯山和念青唐古拉山以北，东起索县，西至日土，东西长达 1300 多公里，南北宽近 700 公里，占西藏总面积的一半以上。这个区域地形平坦、空旷，由西北向东南方向倾斜。高原地面多在 4500—5100 米之间。多内陆河和内陆湖。宽广的湖滨平原为草甸草原，夏季绿草如茵，是天然牧场。这种景象大多在安多—班戈—改则—革吉一线以南。往北则牧草稀疏，人畜稀少，乃至成为"无人区"，土地为永冻层，间或也能见到砾土间夹杂生长着稀疏的野草，构成一幅荒凉寂寞、莽原旷野的景色。气候严寒，冬天常有暴风雪。

---

① 刘赞廷：《西南野人流归记》，北京民族文化宫刻印本。刘赞廷，河北人，为清末赵尔丰兼任驻藏大臣期间驻藏清军西军中营帮带，民国初任川边军分统，又任蒙藏委员会调查室主任等职。引文是他 1911 年亲历所记。

这里还要说明的是,西藏地貌的湖盆地区在藏北是最集中的,但不是惟一的。在喜马拉雅山北坡,冈底斯山以南,除雅鲁藏布江流域的冲积平原区外,也有一些海拔较高的丘陵、宽谷和盆地,稍低的地方蓄水成湖,湖岸及邻近山丘是草场,形成藏南的高原湖盆区。与藏北高原湖盆区不同的是,它海拔相对较低,纬度较低,气温略高,间有海拔更低的农耕区夹杂其间,形成农牧结合的地带。

西藏河流的特点是河流多,流域面广,大部分河流上下游落差大,又多在深山峡谷中,水流湍急,水力资源丰富。亚洲一些著名的河流都源于或流经西藏。流域面积超过 2000 平方公里的河流有 120 多条,其中 20 多条河的流域面积超过一万平方公里。西藏的河流分外流河和内陆河两类。外流河分布在西藏东、南和西部,内流河分布在北部。在众多的河流中,下列河流是最重要的:

雅鲁藏布江:西藏第一大江。源于阿里仲巴县西部的杰马央宗冰川,冰川流下来的一段称杰马央宗曲,与库比曲汇合后称当却藏布,即马泉河。仲巴县的里孜以下始称雅鲁藏布江,横贯西藏中南部由西向东流到林芝地区,绕过南迦巴瓦峰后折向南,经过珞瑜地区流入印度,在我国境内全长 2057 公里。雅鲁藏布江大拐弯地段落差大,急流流程长,是世界第一大峡谷。雅鲁藏布江支流很多,主要的有多雄藏布、年楚河、拉萨河、尼洋河和帕隆藏布等。还有许多小河和无数溪谷流水注入雅鲁藏布江。这些水量不大的河流和溪谷流水,连同各干流和大的支流,遍布藏南各地。居民和农田基本上都在流水的两岸,形成聚居的村庄,农田灌溉和人畜用水都靠这些流水解决。有的小河虽然流量不大,但在藏族历史上却是著名的,如山南的雅拉香波曲,是藏族

文化的发祥地雅隆河谷的干流，因而它在西藏的知名度不亚于大江大河。

每年6—9月是雅鲁藏布江及其各支流涨水季节，高山冰雪消融，注入江河，水量陡然增大，夹带泥沙流往下游。江河阻碍两岸交通，过去以牛皮船为渡，有的地方修有铁索桥，部分河段可以行船。雅鲁藏布江中游两岸及部分支流河谷地带，是西藏开发最早的地区，一直是西藏主要的农业区，被誉为“西藏的粮仓”。

怒江：西藏第二大江。在西藏境内流程1393公里。怒江源于唐古拉山南麓海拔6000多米的吉葸格帕山。上游称那曲，由西向东再往南流入云南省。怒江及其支流大多在高山峡谷中奔流，交通不便，但水力资源丰富，有待开发利用。

澜沧江：西藏第三条大江。在西藏境内流长509公里。它的正源称扎曲，源于青海杂多县境内的夏茸加山，西支流称昂曲，源于西藏巴青县境的万马拉山。两河汇于昌都，始称澜沧江，由北向南流入云南。

金沙江：西藏第四条大江。流经西藏的长度为509公里。源于青海省唐古拉山脉中的各拉丹冬雪山。上游称通天河，流过青海玉树后成为与四川的天然分界线，入云南境，这一段直至四川宜宾称金沙江，为长江上游。

除上述河流外，还有森格藏布（狮泉河）和朗钦藏布（象泉河），它们是西藏阿里地区的两条大河，往西流出国境，是印度河及其支流萨特累季河的上游。

在雅鲁藏布江以南，还有一些向南流出国境的河流，由西向东排列主要有马甲藏布、吉隆藏布、朋曲、洛扎怒曲、卡门河、西巴霞曲、丹巴江、察隅曲等。

在西藏的自然面貌中，湖泊多是一个特点。湖泊总面积达2.57万平方公里，约占全国湖泊总面积的三分之一。这里是我国湖泊最多的地区，也是世界上范围最大、湖泊最多的高原湖泊区，计有大小湖泊1500多个，其中面积超过200平方公里的有24个。湖泊分内陆湖和外流湖两类。内陆湖主要分布在冈底斯山和念青唐古拉山以北的羌塘高原和喜马拉雅山脉以北的藏南高原。绝大多数是盐湖和咸水湖。西藏最大的四个湖泊纳木错、色林错、扎日南木错和当惹雍错都是藏北高原的微咸水湖。它们的湖水面积分别为1920、1640、1023、835平方公里。此外还有羊卓雍错、昂拉仁错、塔若错、格仁错、班公错、玛旁雍错、昂孜错、多格仁错、多尔索洞错、吴如错、鲁玛江冬错、佩枯错，面积在300—638平方公里之间。

外流湖：一类是由泥石流和山崩堵塞峡谷中的河道形成的堰塞湖，这些湖都是淡水湖。湖泊的形状狭长。当湖水从被堵塞的地方溢出后，又形成河流，按照原来的流向继续往前流。如帕隆藏布上游的然乌错，最宽处不过500米，长却有26公里，从东向西流去。波密县境内的易贡错也属此类。另一类则为冰川湖。

西藏的湖泊有巨大的经济价值。羌塘的湖泊矿化程度很高，许多湖泊不但水中含盐，而且整个湖底都为盐的晶体所覆盖，成为巨大的天然盐库。有的还蕴藏芒硝、石膏、石油等。外流湖蕴藏着巨大的水力资源，可供发电。大多数湖中都有天然鱼类。此外，许多湖泊都可开发为旅游、探险景点，有的盛传宗教传说，被誉为“神湖”，有的流传着动人的民间故事。在昔日的农奴制社会里，牧民们从盐湖采盐去交换农区的粮食，形成传统的“盐粮交换”。盐湖与藏民的经济生活有着不可分离的关系。

在众多的湖泊中,如下的几个最为知名:

纳木错:藏语意为“天湖”,位于当雄县和班戈县境内。湖面海拔为4718米,是世界上海拔最高的大湖,也是西藏第一大湖。湖中有许多细鳞鱼和无鳞鱼。湖心有三个岛屿,春、夏两季有无数野禽在此栖息繁衍。湖岸是天然草滩,全年皆可放牧。湖泊周围常有野牦牛和岩羊等野生动物活动。

色林错:位于班戈县和申扎县境内,为西藏第二大湖。湖岸呈不规则形,多峡湾半岛,多沼泽地和盐滩地,有的是季节性积水的时令湖。因此这个大湖实际上是由许多大小不一的湖泊组成的“湖泊区”。

扎日南木错:位于措勤县盆地中,是西藏第三大湖。湖区在冈底斯山北侧的山间盆地之中,湖的南北两侧多是石质丘陵,有的地方有溶洞等。湖泊东西两侧地势开阔,多湖滩沼泽和湖滨平原。

当惹雍错:位于扎日南木错以东,湖形狭长,呈东北——西南方向,是西藏第四大湖。湖岸为陡崖,附近有现代冰川,有的地方还保留有显示古冰川地形的冰斗、冰悬谷等。

羊卓雍错:位于浪卡子县境内,是喜马拉雅山北麓、雅鲁藏布江南岸最大的湖泊。湖岸线迂回曲折,多半岛。水中多浮游生物,是鱼群的天然饵料,因此盛产鱼类,被誉为“西藏鱼库”。湖中还有沙鸥和各种野鸭。湖滨及湖中岛上牧草丰茂,面积达1000万亩左右,为西藏的重要牧场之一。

玛旁雍错:位于普兰县城东北,宗教圣地冈仁波齐(冈底斯山主峰)在湖的西北。湖水清澈淡蓝,透明达14米。它美丽而神奇的风光和充满宗教色彩的传说,引起了西藏各地乃至外国香客和旅游者的极大兴趣。

扎仓茶卡:位于革吉县。由三个大盐湖和很多小盐湖组成。盐湖盆地长达100余公里。盐湖区的湖水以含盐分为主,还有芒硝、石膏及多种矿物。

班公错:位于日土县境,有近三分之一延伸到克什米尔地区。湖面分东西两部分,中间以小河沟通。东湖流入水量多,盐分含量少,可饮用,西湖流入水量少,为咸水湖。湖口附近泥沙沉积,形成三角洲,适宜耕、牧。

冰川。西藏山脉纵横,大的山系都有许多冰峰雪岭,仅7000米以上的山峰就有50多座。高山的冰雪融水下流,时冻时融,形成大小不同的冰川。冰川流水是河流、湖泊水量的重要补给来源。冰川和它赖以存在的雪峰是巨大的天然固体蓄水库。冰川对西藏的气候、农牧业生产,乃至江河的水量都有重要影响。西藏的冰川遍布各地,可以说哪里有雪峰,哪里就有冰川。西藏的冰川和永久积雪的面积达2.46万平方公里,接近湖泊的总面积。

第三节 气候、土壤和植被

独特的高原环境使西藏的气候具有明显的高原特点,影响着植被的分布和农牧业生产。由于地形的复杂多样,既有崇山峻岭,又有高原河谷,还有千沟万壑,同时高原气候也千差万别。就其大面积来说,西藏气候有以下特点:气温低,年温差小,日温差大。年平均温度在那曲为-1.9°C,林芝8.6°C,墨脱20°C。由此可以看出西藏的气温因地而异。总的趋势是气温由西北部向东南部递增,高海拔地区向低海拔地区递增,空旷高原向深山峡谷递增。1月份气温最低,7月份气温最高。拉萨最冷月平均

-2.3℃,最热月平均15.5℃,月温差不过17℃多。而冬天拉萨的昼夜温差可达18℃左右,藏北日温差达22℃左右。白昼,即使是冬天,只要阳光能照射大地,就有温暖如春的感觉。太阳落山以后,气温迅速下降,当夜幕降临,严寒也就到来。有一句顺口溜说:"高原气候变无常,一日需备四季装,中午烈日当头照,月冷青灰透心凉。"就是这种高原气候的生动描述。太阳辐射强烈,日照时间长。由于海拔高,空气稀薄,所含水汽杂质少,因此日光辐射强烈,年日照时数在1600—3370小时之间。拉萨年日照时数为3005.7小时,被誉为"日光城"。高原上由于相对湿度低,阳光充足,因此经常见到的是明媚的阳光和蓝天、白云。夏不闷热,冬无阴冷。这种气候能极大地促进植物的光合作用,对植物生长有利,是十分宝贵的农牧业生产条件。充足的阳光也为太阳能的利用提供了取之不尽的能源。干湿二季分明,夏季多夜雨,冬季多暴风雪。全区降水量各地差异极大。东南峡谷低海拔地带年降水量可达2000毫米,而西北部仅有50毫米左右,降水量呈东南向西北递减的趋势。位于喜马拉雅山南麓峡谷的墨脱县,受夏季海洋季风影响,年降水量达2000毫米,察隅县降水量也较大,年降水量达1000毫米,波密、林芝一带年降水量为600—1000毫米,雅鲁藏布江中游及藏东"三江流域"年降水量为400—600毫米。以上是气候湿润和较为湿润的地区,西藏农业都集中在这些地方。那曲以北的羌塘和西部的阿里,海拔高,纬度高,没有海洋季风影响,因此降水量明显减少,年平均降水超不过300毫米,愈往西北愈少。

西藏气候干湿二季分明,雨季在6月下旬至9月上旬,这个期间雨水占全年降水量的80%。雨季降水,大部分又是以夜雨的形式降落的。在雅鲁藏布江中游流域,夜雨率高达80%以

上,藏北、藏东夜雨率为60%—70%,在藏东南则为50%。当夜幕降临时,气温迅速下降,白天蒸发的水汽很快变成云,云量增多变厚,最后乌云密布,雷鸣电闪,夜雨淅沥。拂晓降雨渐停,日出云散,晴空万里,骄阳灼人。到了晚上又重复夜雨的过程,形成规律。高原的夜雨对植物的生长十分有利,夜雨集中的季节正是植物生长的季节。夜雨使晚间空气变得凉爽,可减少植物吸收作用消耗的养分,同时又供给了充足的水分;白天阳光照射土壤和植物,地温升高。这样的气候环境特别有利于马铃薯一类块根植物的生长,马铃薯长得很大,而且长期不退化。

西藏的干季在冬春,从11月到第二年5月,但各地干季持续的时间长短不一,东南较短,西北最长。干季不仅降水量稀少,而且多风,又称干季为风季。干季持续时间最长的是羌塘,达半年以上,这期间降水量仅占全年降水量的8%—20%,最长连续无降水天气达130—170天。干季降水主要是雪,多集中在11月至翌年2月,被称为冬雪。在羌塘和喜马拉雅山的中、西部,有时冬雪很大,形成高原暴风雪,雪后大幅度降温,形成雪灾,影响到牧区的人畜安全。有时不下雪只刮风,形成风灾。西藏的大风区大体上有两线:北线从那曲开始沿班戈—尼玛—改则—革吉一线,因地形开阔,山脉走向与风向基本一致,因而空气流动无阻挡,每年大风天数多在140天以上,改则县一年有风200天。南线在冈底斯山与喜马拉雅山之间:定日—浪卡子—隆子一线,大风天气在80—110天。

若将西藏的气候按区域划分,大致可以分为四个类型,与这种气候相适应的是各气候区域的植被也有各自的特点,从东南向西北各气候区域依次是:

1. 喜马拉雅山脉峡谷亚热带气候区。其特点是气候温暖

湿润，年平均温度在 12°C—18°C 之间。年降水量在 1000—2000 毫米之间。多森林腐殖土，有黄壤、棕壤和黑壤。土地肥沃，有的轮作地块不需施肥。自然植被分布为亚热带常绿雨林，适宜亚热带作物和热带经济作物生长，农作物一年两熟，局部地区三熟。这个区域在西藏的东南部，高原的边缘。

2. 藏东南高原季风气候区。气候温和半湿润；年平均气温在 4°C—12°C 之间，高于 10°C 的天数有 5 个月至半年。低地为褐土和棕土，宜农。高地为灌溉草原土壤，宜牧。宜农地多碎石，开垦灌溉后成为耕地，需施肥以增强地力。这片气候区包括雅鲁藏布江中游及其支流拉萨河、尼洋河流域和"三江流域"中部。

3. 寒冷半湿润高原季风气候区。年平均气温在 -2°C—2°C之间。日平均温度 10°C 以上天数在 50—100 天之间。土壤为高山草甸和荒漠土壤。自然植被为高山草甸灌木丛和荒漠草原。这个气候带基本上不能种植农作物，居民以畜牧为主。这个区域包括那曲和阿里偏南的地区。

4. 羌塘——昆仑高原寒冷干旱气候区。年平均气温在 0°C 以下，降水量在 100—300 毫米之间，形成多风少雨严寒的气候。土壤为高山荒漠土，植被稀少，仅有耐寒的高原苔草类植物。这是一片荒原，属无人居住区，仅在夏季偶有游牧者。古籍所载"吐蕃居寒露之野，物产寡薄，乌海之阴，盛夏积雪，暑毼冬裘"① 就是对羌塘牧区和无人居住区的生动记述。

从以上气候的不同特点看得出，西藏各地的气候有很大差异。藏东南峡谷的亚热带气候虽然很好，但面积很小，且地处偏

① 宋祁、欧阳修：《新唐书·吐蕃传》。中华书局版，第 6076 页。

远,交通极为困难,在封建农奴制经济中不能起主要作用。羌塘的北部,占西藏三分之一以上面积的广大地区不宜农牧。只有雅鲁藏布江流域和“三江”流域的河谷、湖滨才是适宜农牧的地区。由于海拔高,宜农牧的地区气温偏低,因此农作物的品种受到极大限制,作物生长期也受到制约。牧区的草也因气候寒冷而不能充分发育,即使是盛夏,草也长得极其矮小,因此牲畜的繁殖、育肥受到饲草不足的限制。这些都影响到西藏的生产力发展,成为制约封建农奴制社会生产发展的自然因素。

第二章　农　业

在西藏土地的总面积中，不能生长植物的土地和水域的面积占三分之一以上，牧草地占二分之一以上，加上林地，共占99%以上。可见西藏的种植业面积，由于受高原自然条件的限制，特别是气温偏低的限制，数量十分有限。1952 年只有 245 万亩耕地。这些有限的耕地，主要分布在海拔 4000 米以下，沿河谷两岸的平地、滩地上和崇山峻岭之间的谷底台地上。四分之三以上的耕地集中在雅鲁藏布江流域，其余在三江流域，以及分散在藏东南深山峡谷的低海拔地带。

第一节　高原农业

西藏的农业可分为高原农业和低地农业两类，它们都有悠久的历史。至少在 4000 多年前，藏族先民就有了农业生产。昌都澜沧江畔的卡若村遗址中，发现了粟类种子，[①] 可见藏族先民在那时就有了定居的农耕生活。据史籍记载，雅隆部落时期，

① 童恩正：《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及其相关问题》，载《民族研究》1983 年第 1 期。

已有牛耕、灌溉,并有了金属冶炼技术。到吐蕃时期,藏地农业进一步发展。西藏农业虽然经历了漫长的历史岁月,但是直到20世纪中叶,仍沿袭传统的二牛抬杠的耕作方法,只不过金属犁铧比古代普遍一些而已。西藏和平解放后,科学工作者在对西藏农村进行生产力水平的考察时,处处可见西藏古代农业生产方法的浓厚痕迹,这与长期的封建农奴制度的束缚有关。长期墨守成规,年复一年地重复简单的生产方法,使西藏的生产力发展十分缓慢。

一、作物种类和种植技术

高原农业是西藏农业的主要部分,高原农作物种类都具有耐寒、耐旱和适应复杂气候的特点。

青稞:青稞是藏族人民的主要食粮,种植面积最大。青稞对高原寒冷气候的适应性,是诸种粮食作物中首屈一指的,因而分布地域很广,海拔2500—4200米的地区都有分布,分早熟、中熟和晚熟型。3—4月播种,8—9月收获。

小麦:占西藏传统粮食作物的第二位。分春小麦和冬小麦。春小麦的播种时间、管理技术与青稞相同。由于藏族人民的传统饮食习惯喜欢青稞糌粑,因此将青稞的种植看得最重要,在土地的使用、技术的精细程度方面都向青稞的种植倾斜。小麦多种在土质差的土地上。但小麦不如青稞耐旱,地块的选择上也考虑这个因素。另有冬小麦,秋天播种,第二年春天分蘖,初夏收割,仅在海拔较低的林芝一带种植,是当地重要的传统作物。

豌豆:在西藏传统粮食作物中占第三位。当青稞、小麦作为主食不足时,就用豌豆补充。民主改革前,贫苦农奴多以豌豆糌粑为主食。在领主的庄园里劳动的囊生,在领主发给他们的有

限的糌粑中,豌豆糌粑的比例极大。豌豆也是精饲料,与粗饲料搭配使用。豌豆多与油菜混种,也有单种在即将轮休的地块里,利用豌豆留下的根瘤菌提高土壤肥力。品种分麻豌豆和白豌豆两类。种麻豌豆的比例较大。

马铃薯:马铃薯在西藏是作为粮食作物对待的,与其他粮食搭配使用。它很适应高原日照长、昼夜温差大的气候环境,种植的地域十分广泛,海拔4000米以下的农区均可种植。海拔较高的地区种早熟品种,5月下种,9月收获。低海拔地区4月下种,9月收获。高海拔地区的马铃薯个大产量高、少病害、质量好、少退化,为高原特产之一。

荞麦:荞麦的适应性较强,生长期短,在无灌溉的情况下也能生长,可填补某些土地的空白。在有些低海拔地区作为冬小麦地的复种作物,产量不高。荞麦多作饲料,人也食用。

油菜:油菜属经济作物。菜籽可榨油以补充酥油的不足。油菜在海拔4000米以下的农业区均有种植,是西藏经济作物中分布最广、面积最大的农作物。西藏油菜质量较好,籽粒大,千粒重可达六七克,含油率高。但须除去芥酸,以免中毒。

圆根:圆根为西藏最耐寒的农作物。可当蔬菜,除人吃外也作饲料。在封建农奴制社会里,贫苦农奴因缺粮也用它充饥。圆根生长在海拔3000米以上地区。有的牧区也能生长,所以不但农民种植,少数牧民也种植。圆根生长期短,下种后三个多月即可收获。它不耐干旱,所以圆根地的水分必须充足。

此外,高原上还可种植各种蔬菜,如萝卜、圆白菜等,个头大、产量高。

西藏低海拔地区虽然范围狭小,但农作物种类多,农作物品种具有区域性特色。

稻谷:稻谷分水稻和旱稻。水稻种植要求较高温度,因此西藏种植水稻的范围很小,只能在海拔 2300 米以下地区,如察隅县南部、墨脱县雅鲁藏布江两岸台地以及门隅南部。品种以粳稻为主。由于产地狭小,大米在西藏被视为珍贵的粮食,在封建农奴制社会里,为了满足各级官员的需要,西藏地方政府在门隅设有专门从事盐粮交换的机构,垄断大米的交换。西藏水稻生长期较长,4 月撒种,5 月移栽,9 月成熟。种植技术粗疏,有的地方农民不懂得晒田水和保持田中肥料的重要性,让山溪不停地流过农田,致使田水不能升温,肥料流失,从而影响到水稻的生长期和产量。在坡地或不能存水的田里,可以种植旱稻,但产量不如水稻高。

鸡爪谷:籽粒如小米,谷穗状似鸡爪,故名。种植范围与稻谷大体相同。可磨粉揉团蒸、煎,也可酿制黄酒。鸡爪谷漫撒播种,5 月播种,9 月收,收时只割其穗,秸秆留地中沤肥。

玉米:在低海拔地区种植比较广泛,藏东南海拔 2500 米以下地区都能种植,是当地居民的重要食粮。在海拔 3200 米左右的部分地区如林芝、波密、易贡及昌都以南局部范围,也有藏族农民种植。一般 3—4 月下种,8—9 月收获。在藏东南低海拔地区多种在坡度很大的刀耕火种地里。种下去后不再管理,到快成熟季节为防兽害,搭棚看守。

除上述作物外,低海拔地区还出产多种蔬菜:辣椒、大蒜、韭菜、冬瓜、黄瓜、扁豆等。此外,还有多种水果及经济作物:香蕉、橘子、桃、梨、黑枣、杏、甘蔗等。在蔬菜中,辣椒是大宗,种植者除自己食用外,还大量晒成干辣椒,运往高原腹地交换盐、茶。门隅的水果运往拉萨,供官员、贵族享用。

二、生产工具

生产工具是生产力水平的重要标志之一。考察西藏在封建农奴制度下的生产力水平，仅生产工具方面，就可看出它的落后性。虽然相传冶铁技术在吐蕃王朝以前即已出现，但铁制农具何时开始应用，又何时推广开来，目前尚无资料可考。而现实的情况是，直到西藏和平解放时，西藏的农业生产是铁木农具并用，有的地区以铁制农具为主，木制农具兼用，局部地区甚至以竹木农具为主。现以拉孜县柳谿卡的情况为主介绍其生产工具。

铁铧犁（ཐོང་གཤོལ或 ཐོང་བ）：犁是农业生产的主要工具。西藏犁为木质铁铧，由犁身和犁辕构成。犁身高约 70 厘米，从铧口一端向后略有弯曲，末端有犁身，扶手与铧口之间的角度约为 100 度。犁板长约 60 厘米，犁板最宽处约 18 厘米，前端呈钝三角形，用一长约 33 厘米的铁质铧口包裹，铧口尖锐。犁辕连在犁铧的上方，为一木杠，长约 220 厘米，一端安在犁身的弯曲部分用木榫头连接。犁辕是犁与牛轭之间的连杆，牛在耕地用力时，通过犁辕作用于犁身。犁地使用二牛抬杠，犁辕在二牛之间，与牛轭连接。犁铧与地面之间夹角小于 25 度，耕地深度约为 20 厘米。一对牛每天可耕地 1—5 尅，视牛的体力差别而异，平均 3 尅左右。高原的土地碎石多，只有浅耕，木质犁身才能承受。犁木多用青冈或柏木制作，可以购买或请木匠制作。犁的木质部分可以使用 5 年左右，铁铧用锻铁打制，只能使用两三年。西藏和平解放前，在后藏一架犁值 150 两藏银，单买铁铧 50 两藏银。

牛轭（གཉའ་ཤིང）：牛轭是二牛拉犁时的着力处和犁辕相连接的器具。牛轭用木杠制作，长约 150 厘米，上安两个木枷，每个枷宽约 13 厘米，分别枷于二牛颈项上，在牛轭接触牛颈的地方

垫有毡片。二枷之间的横木,用牛皮绳连接犁辕。牛轭不易磨损,一副好的牛轭可使用20年以上。

耙(ཤལ་བ):耙用于春播时粉碎土块,耙平土地。耙由木质耙身和铁质或木质耙齿构成。耙身长约180厘米,由两条木杠平行构成,两杠之间相距13厘米以上,用若干横木连接、榫牢。木杠上的耙齿数目不定。使用时用长牛皮绳将耙与牛轭连接,拖于牛后。驾驭者站在耙上,增加耙的重量,以便耙齿入土。用手握牛鼻绳,以控制牛行走的方向。耙的制作可以请木匠加工,结实的可用20年。

铁锄(ཏོག་ཙེ):因用途的不同可分为三种:第一种为草锄,锄板为长方形,长18—23厘米,宽11—13厘米,锄板微弯曲。锄把为木质,长约50厘米。锄口宽而薄,适合除草。第二种为土锄,锄板窄长,一般长约18厘米,宽约9厘米。各地土锄的锄板长宽差异很大。土锄锄把长度与草锄相似。锄板厚实,适宜掘地时挖取碎石等。第三种为水锄,锄板为尖状,长16.5—28厘米,最宽处7.5厘米,挖沟排水时使用。以上三种锄流行在雅鲁藏布江流域,西藏东部则只有宽锄和窄锄之分。铁锄一般可用10年左右。

铁锹(ཁྱེམ):铁锹头长约24厘米,宽21厘米,呈椭圆形,木把长约115厘米。用于积肥和田间撒肥。另有小锹,形状与大锹同,用于铲土或浇地。铁锹一般可用6年左右。

镰刀:刀身呈问号状弧形,弧形高约18厘米,宽约30厘米,柄长约20厘米。用于收割青稞、小麦和豌豆等。每把镰刀能用3—4年。可用粮食在市场换得。

刀:刀分长、中、短三种,长的约长60厘米,中等的约长30厘米,短的约长15厘米。单刃,多有刀鞘。刀随身佩戴,既用于

生产,也用于生活;既是装饰品,也用于防野兽伤害。刀的价格因质量高低不同,差异很大。一把普通的长刀价值与一具犁相当,质量高的,还在刀鞘上镶嵌珠宝为饰,价钱就非同一般了。

连枷:连枷是木质打场工具,把长约160厘米,一端装有长约20厘米的圆形横木棍作为轴。另将长约60厘米的小棍2—4根排在一起,用细牛皮绳编织牢固,并用松动的皮绳连于横木上,便于打连枷时转动,横木末端有节,绳圈不会滑脱。

叉:叉分六齿叉和二齿叉两种。六齿叉全为木质。叉齿中,四个齿平直向前,长约20厘米,另有二齿与四个直齿相垂直固定于横梁上,每齿长约9厘米。也有直齿为六,垂直齿为四的。木把长150厘米。这种叉用于扬场,故称扬场叉。另有二齿叉,用藏羚羊角做成,柄为木质,长约120厘米。也有全用树杈做成的。用于翻晒庄稼,特别在牛踩场时,用二齿叉不断翻动,加快脱粒。这两种叉都可购买。西藏和平解放前,四齿叉价值10两藏银,角叉只需两波青稞。

手耙:手耙分多齿耙和昂耙。多齿耙全用木头制成。耙头嵌一排耙齿,13齿或15齿,把长150厘米。打场时扒草用。昂耙,头系铁质,呈月牙形,宽窄不一,木把长约200厘米,灌溉田地时拢沟用。昂耙使用不甚广泛,只在部分地区使用。

筛:筛用木板做成长方形框架,用牛皮条编成筛底。根据不同用途,可分为大、中、小号。大号长约150厘米,宽约65厘米,筛底网眼较大,是分开石块和粮食时使用的。中号长约130厘米,宽约50厘米,网眼中等,能将豌豆与青稞或小麦分开。小号框架大小与中号近似,网眼小,能将青稞、小麦与油菜籽分开。农家用筛多买自市场,西藏和平解放前,每个筛价值20—40两藏银。

筐:筐的种类很多,有浅底筐、深筒筐和尖底筐,其中有的又

分方形和圆形。从制作的材料分,有的用有韧性的灌木条和细皮绳编成,有的用柳条编成,原料就地取材。从用途分,有播种筐:浅底,装种子用,沿边选两点拴上皮绳,斜挂于左肩,筐置于身前,左手扶筐,右手撒种。背筐:多为尖底,用于背土、石和肥料等。草筐:圆形深筒,适合装打场后的干草。筐的制作有一定技术,多数家庭靠购买或用粮食交换。西藏民主改革前,5—10波青稞换一个。

三、耕作制度

藏族人民在长期的生产实践中,积累了丰富的经验,形成了适合于高原传统农业的耕作制度和生产技术。这些制度和技术由直接从事生产的农奴代代相承。

藏族的传统农业是按大自然的节令进行的。"春耕、夏耘、秋收、冬藏",这是中原古代农业生产时令耕作规律的总结,西藏高原传统农业也遵循这一规律。如果按一年时间的顺序排出一个生产的月历表,那么每个月的生产活动大体是:一月(藏历,下同)中旬,农奴们就开始运肥,用牲畜驮或由人背,均匀地撒到地里,或在地里刨出分布均匀的浅坑,将肥料分别倒在每个坑里,用土掩上。经过耕、耙,肥料就可均匀地分布在地里。每克地送肥数量相差极大,多的可达20—30驮,少的三五驮,这取决于劳动力是否充足和肥源多少。肥料主要是厩肥和草木灰,也有捡回的畜粪和草饼,也使用人粪尿,常混合在草木灰中。在运送肥料的同时,地里要普遍浇灌一次。二月,在施肥浇灌过的地里春耕,耕一遍或两遍。若耕两遍,第二遍与第一遍至少要相隔五六天,以便使第一遍翻起的土地得到阳光的照射。三月,开始播种,播种后立即耙地一二次,以便将种子均匀地埋于土中,使种子得到充足的水分,同时也可防止鸟类啄食。

五月，有的幼苗已高10厘米时，要松土、灌溉一二次。耕作粗放的地方此后少有田间管理。[1] 六七月，西藏大部分地区已进入雨季，农作物一般都能得到充足的水分。局部地区如有旱情发生，就要进行人工浇水。据调查，江孜地区有的富裕户从春耕到秋收，要浇灌十来次，[2] 这期间的田间管理主要是拔草，六月一次，七月一次。这时青稞植株已到拔节抽穗的关键时刻，主要拔除野燕麦草，既能纯净青稞地，又可将野燕麦草晒干作为牲畜的冬储饲料。八月，庄稼成熟，全部劳动力投入突击抢收。穗子、豆荚连同秸秆一起运回村中，堆放在屋顶上、院坝里或打场中，收割时间大约15天。九至十月，集中打场脱粒，经过堆放的庄稼已经半干，再摊开在秋日里暴晒，然后用连枷翻打。打场时多集体进行，领主自营地的庄稼，由支乌拉的农奴集体打场，差巴自己的庄稼，采取互相换工的方式。打场时，分成人数相当的两排，相向而立，交替挥枷，动作整齐协调，应节而歌，起着劳动号子的作用。也有围成一圈，驱赶牦牛踩场的。经过打场，庄稼颗粒掉到底层，扒去秸秆后用簸箕将粮食撮起，缓缓往下倾倒，利用自然风力将细碎的渣壳吹去，然后用筛筛去土块碎石，盛入皮口袋或牛毛织的口袋中。十一、十二月，是农闲时节，搞家庭副业、修理农具等。

耕作灼度中，土地的休耕制、人工灌溉和轮作制也是值得记述的。由于西藏大部分地区气温偏低，土地肥力恢复较慢。土地连年种植，肥力明显不足。长期的生产实践使藏民们朴素地认为："地累了，需要休息。"休耕十分普遍，形成制度。休耕地约

---

① 参见中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《藏族社会历史调查》（五），第221页，西藏人民出版社，1989年4月。

② 《藏族社会历史调查》（四），第167页，西藏人民出版社，1989年。

占耕地总面积的三分之一至五分之一。土地充裕的地区，休耕地的比例还要大些。休耕的具体做法是：将坡地开成梯地，便于引水灌溉。轮休的地块在收完庄稼后秋耕1次，把野草根翻出来晒死，再引水灌泡，大部分杂草被沤烂成为肥料。来年夏天再耕、翻晒，第三年恢复种植。

灌溉在西藏传统农业中占有重要地位。高原春旱比较普遍，而高山雪水融化形成的溪流较多，因邓修渠引水浇地成为保障春播的首营条件。被誉为西藏粮仓的山南地区，开发很早，形成了沟渠纵横的灌溉系统，积累了一套储水的经验。秋收后抓紧秋耕，引水灌田，到了春天，土表水分虽已蒸发，土壤深层仍是湿润的，翻耕后即可播种，解决了春旱的问题。在后藏的拉孜宗杜素庄园修有水库，贮存泉水，一季庄稼要灌水多次：冬水、春播水、青苗水和割禾水（便于拔起作物的根，果实不易脱落）。

不同品种作物的轮作，也是藏族人民长期积累的经验。豆类作物的根瘤有增加土壤肥力的作用。青稞、小麦是单种，豌豆和油菜是混种，实行撒播。每块地在三年中所种的作物品种都不同。土地的休耕和作物品种在同一地块的变换，与中世纪的欧洲曾普遍推行的三圃制在形式上是一样的。在作物品种上，有自己的地区特点：

地块 年序	A	B	C
第一年	青稞	豌豆（间油菜）	小麦
第二年	小麦	青稞	豌豆（间油菜）
第三年	豌豆（间油菜）	小麦	青稞

在后藏的一些地方，也有青稞与其他作物混种的，并交换部分品种：第一年青稞、油菜、萝卜；第二年青稞、油菜、豌豆；第三年青稞、油菜、豌豆、萝卜。①

四、度量衡

在农奴制度下，西藏的度量衡处于十分落后的状态。对于长度、容积和重量的标准，西藏地方政府并无统一的规定，完全是自然形成，因而西藏各个地区极不一致。对土地面积的计算，不是用丈量的办法，有按一天耕地的多少来决定的，也有按撒播青稞种子的多少来计算的，现分别介绍于后。

突(དོར)：1人驾驭二牛抬杠耕地1天的数量称为1突。牛有强弱之分，耕地有难易之别，因此1突地的面积差异较大，只能是个概数。尅(ཁལ)②：播1尅青稞种子的土地就叫1尅地。撒种有疏密，同是撒1尅种子的地，实际面积是不同的。对家庭织氆氇或皮绳长短的度量，以成人两臂左右平伸时两手之间的长度为1庹。因臂长不一，1庹只是个概数。量器单位较为普遍的是尅，一个木制的方斗，约盛青稞28市斤，即为1尅。各地量制相差很大，仅在昌都地区，1尅就有30、27、26、16市斤的差别。尅之下有哲(ཐེ又称赤或车)，昌都地区称作批。1尅等于20哲(批)。此外，还有称波(ཕུལ又写作培或普)、索哇(སོ་བ)的单位。1哲(赤)等于6波，5—8哲为1索哇。衡器有藏秤，构造与汉族民间的秤相同，只是制作粗糙，秤砣有的用鹅卵石制作。重

---

① 参见《藏族社会历史调查》(六)，第244页，西藏人民出版社，1991年。

② ཁལ，藏语，相当于四川方言"克"的读音，有三个涵义：1. 粮食的量制单位；2. 引申为以粮食作物下种数计算的面积单位，都写作尅；3. 重量单位，写作尅。

量单位匝,1 匝大约相当于 7 市斤,少的只有 5 市斤甚至 2 市斤。匝下有涅嘎(ཉ་ག又写作娘嘎),相当于两,1 匝等于 20 涅嘎。

度量衡单位的不统一和同一单位的长度、容量和重量差别如此之大,说明各地交往很少,封闭状态十分严重。在封建社会自给自足的自然经济中,商品经济极不发达,局部的、小范围的商品交换,在一个小范围内度量衡能统一就够了。许多村庄甚至不用衡器,村里宰牛摆成堆就分了。度量衡的不统一也反映了西藏地方政府行政权限的不统一和各地各自为政的状态。这一切都说明西藏封建农奴制社会发展的落后性。

五、粮食的单位面积产量

在旧西藏计算粮食单位面积产量一般用尅表示,即播种 1 尅种子的土地上的产量,用种子的倍数来表示。由于各地土质好坏和耕作精粗程度不同,相同数量的种子,产量也有较大差别。以山南地区的产量为例,1 尅种子可以收获:

品种 产量 等级	青稞	小麦	豌豆	油菜
上等地	12	10	7	3
中等地	6	4	4	2
下等地	3	2	2	1

单位:尅

六、劳动力的分工

西藏传统农业在劳动力的分工上，完全是一种自然分工。根据部分地区的统计，农区人口中女性多于男性，有劳动能力的人口约占总人口的一半或稍多一些。女性劳动力多于男性。劳动力的自然分工，主要是指男女的分工。在藏族地区，男女的分工有自己的民族特点，并不像汉族古代的“男耕女织”，也不完全是男子干重活，女子干轻活。高原的自然条件和封建农奴制度给予农奴们的沉重负担，无论男女都要付出沉重的劳动。男女在生产中的作用不相上下，这是藏族男女自然分工的一个特点。男女所从事的生产项目及家务劳动的门类，大体说来有这样的划分：技术性强的重活和常年在外的活多由男子承担；一般重活和家务活多由妇女承担。男子从事农田犁地、耙地、浇水；外出长途运输；加工农副产品中的揉皮革、榨油、制藏靴和藏帽、缝衣服、缝牛皮口袋等；工匠中的木工、石工、陶工及屠宰等。妇女从事农业生产中的送肥、播种、拔草、收割、运输、扬场；家庭手工业中的织氆氇；家务劳动中的背水、炒青稞、磨糌粑、挤奶、打酥油、熬茶等。老人捻线，看小孩。六七岁的孩子帮助大人放牛、羊、猪和拾粪等。这是一个大体的划分，有的项目男女都参与。

七、自然灾害的抵御办法

西藏的农业生产中，自然灾害较多，春天的干旱，春末夏初和秋季的霜冻，夏天的洪水，夏天或秋天的冰雹，以及虫灾和兽害等都时有发生。在农奴制度下，藏民对自然灾害缺少科学方法防御和治理，对自然界的依赖程度极大，完全是“靠天吃饭”。

宗教和迷信束缚着人们的思想，以念经求佛表达对风调雨顺的愿望。春旱是播种的最大威胁，修渠引水灌田是最佳办法，也有掘井、修水池等措施。但有的地方因缺泉水和地下水，只得靠天下雨，为得到雨水，就举行宗教活动，如请喇嘛露天念《十万般若经》，请尼姑背着佛像到地里转经。各家出一人到附近的一个"施雨"的神山上去转经，呼喊神山"出汗"。霜冻是比较常见的自然灾害，春末常有发生，使庄稼幼苗遭受冻害。夏秋季节有的地区也有霜冻，植株受冻就不能开花结实。下霜的天气到来前一般都有征兆：若天空无云，人们感到异常寒冷，晚上就很可能打霜。一些人家就到庄稼地边烧火薰烟，这种积极的办法对防霜有很大作用，因为它能提高局部地方空气的温度，抵消打霜时的寒气。但这种办法的使用并不普遍，因土地面积大，人力、物力（燃料）有限，抵御灾害的能力低，只得听任大自然的摆布。人们认为念经可以防雹，有的地方就出现了专门念"防雹经"的喇嘛。念经多在夏季，由村民共同出资或由庄园出资将喇嘛请到村里。有的地方防雹喇嘛则在多雷雨期间，住在山上专门守冰雹的小屋里，一旦出现乌云，有下雹迹象时，喇嘛便作法，吹着人腿骨制作的法器，将冰雹"赶走"，或用糌粑捏成兔子将冰雹"引走"。若乌云散去，就说明喇嘛防雹"法术高超"，若真的下了冰雹，喇嘛则说因"脏人入境"，造成法术不灵。于是就要下山搜索，若这时发现怀私生子的姑娘，她就成了防雹不灵的"罪人"。对于喇嘛防雹的有效性，也有人表示怀疑，民间有一顺口溜说："冰雹喇嘛，五体投地，禾苗倒伏，庄稼被砸。"以此讽刺冰雹喇嘛的做法。夏天的洪水也是比较严重的自然灾害，常在暴雨之后突发，猝不及防。有的地方采取修堤挖河的积极措施，每年每家出若干义务工修堤，洪水期间出动更多的人去护堤。而有的地

方则一切听其自然，没有任何防治措施。此外，还有虫灾、兽害（鼠、兔、鸟），也没有特殊的防治办法，加之佛教“不杀生”的观念，除了念经作法和吆喝驱赶啄食种子的鸟类外，绝不杀灭它们。在农业区只有喜马拉雅山区深山峡谷里的门巴、珞巴族和察隅地区的僜人有狩猎的习惯，他们对熊、猴和野猪造成的危害，多采取积极措施，能猎则猎。庄稼成熟季节，还要在玉米地里搭棚看守。僜人对灭田鼠十分认真，采取安压板等办法，不但减少了鼠害，而且田鼠也成为他们的美味佳肴。

第二节　家庭副业和食品加工

西藏的农业生产不仅仅是农作物的种和收，还有若干门类与之相关的副业生产，成为农业经济的一部分。西藏农业区主要在北纬 30°以南，能够生长农作物的农耕区大部分在海拔 4000 米以下的河谷地区。超过这个海拔高度的面积远大于农耕区，这部分地方除雪山秃岭外就是草场，与低谷两岸的农耕区相间插花，一条条山脊与低谷相间，农地与牧场相间。因此严格地讲，西藏绝大部分农业区只能说是以农为主、农牧结合的半农半牧区。在封建农奴制度下，自然经济十分闭塞，绝大部分的吃、穿、用品都靠个体或在庄园范围内生产。因此，一些农、牧业产品的加工也比较齐全。这些由农业生产者直接经营，为农业生产和生活服务的家庭副业、食品加工以及力所能及的对自然资源的开发和利用，构成了西藏农业生产的完整体系。

一、牲畜饲养

牲畜饲养与农作物的种植共同成为农区经济发展的基础，

是农民经济生活的重要组成部分。只靠农作物种植是养活不了农区居民的。农民尚需将农作物的秸秆、麸皮和附近可供利用的山草，通过牲畜的饲养，转化成乳、肉和皮毛等。据统计，农区饲养的牲畜头数约占全西藏牲畜总头数的30%，农区居民食物构成中产生的热量，有20%—30%靠的是奶酪和肉类。牲畜品种有黄牛、犏牛、牦牛、山羊、绵羊、毛驴、马、骡和猪等。公黄牛、公犏牛用于耕地，母犏牛、母牦牛、母黄牛用于挤奶，公牦牛用于长途运输，羊提供肉、皮和毛，毛驴用于短途驮运，马、骡供人乘骑或运输，猪提供肉类。牲畜还提供肥料或燃料。可见农区居民离不开牲畜饲养，农牧结合既是西藏传统农业的特征，也是高原农业发展规律的体现，二者相辅相成不可分离。这种农牧结合的历史，可以追溯到新石器时代，在昌都卡若文化遗址中就有农业和家畜饲养的遗迹。[①]

农区牲畜饲养有三种方式：一种是全放牧，派人到高山草场常年放牧。这是牲畜数量多的庄园采取的办法。第二种是半放牧。对各类牲畜有不同的管理方式，公犏牛、公黄牛夏天放到山上吃草，晚上也不赶回圈。牦牛四季在草场，要长途运输物资时才赶回村里。绵羊、山羊冬天在村庄附近放牧，春暖以后才上山。每年夏天对所有的牲畜都要喂盐，半月一次，以促进牲畜增食长膘。第三种是圈放结合。各种牲畜清晨赶上山，夕阳西下时赶回圈。各地区、各庄园，乃至各个家庭，采用哪种方式，皆视具体情况而定。

---

① 参见江道元：《西藏卡若文化的居住建筑初探》，载《西藏研究》，1982年第3期。

二、家庭纺织

自然经济状态下解决穿衣问题，必须自己动手织氆氇。织氆氇之前要做许多准备工作：剪毛、洗毛、捻线。捻毛线的器具是一木质纺轮，用长约30厘米的光滑木棍为轴，距下端5厘米处安一固定的木轮，以便用于捻动轴辊时，利用轮盘的重量起惯性作用，羊毛循此捻转成线。这种办法效率很低，粗细不匀。另外还有类似汉区的纺车。织机为木质，构造与汉族乡间过去使用过的土织机类似，有4个踏板。所织氆氇呈斜纹，宽不足30厘米。产量视线的粗细和织物的疏密程度而定，粗线一天能织3—5米，细线一天只能织0.4—0.5米。除了织氆氇外，还用牛毛捻线织牛毛帐篷、口袋和牛毛绳等，也用羊毛捻线织口袋。

三、加工糌粑

糌粑是藏族人民的主食。从原料分，有青稞糌粑和豌豆糌粑。从加工精细程度分，又有精糌粑和普通糌粑。富裕家庭以吃青稞糌粑为主，贫苦农奴以吃豌豆糌粑为主。

糌粑的加工分两道工序：首先是炒青稞。炒前将青稞用水洗净晾干。用陶罐爆青稞花：先将粗沙粒倒入罐中加温，直到罐底将近烧红，立即将适量的青稞倒入罐中，握住双耳将罐端起摇动。几分钟后，罐内冒烟并发出青稞的爆裂声。待爆裂声基本停止，青稞花即爆成，用铁筛将沙子筛掉。用铁锅炒青稞花：将适量青稞倒入铁锅，逐渐加热，并不断用灌木枝条刷在锅中翻动，以使青稞受热均匀，直到爆出青稞花来。昌都及林芝地区和藏北牧区用平底铁锅，有时加沙子，但大量炒青稞时则不加沙子。因灶前温度高，烧火的人往往汗流浃背。若做精糌粑，青稞

花还要装入皮口袋用脚踩踏,剩下青稞花心。随后是磨糌粑,多用水磨。水磨安在水渠上或天然溪流上。下磨盘固定,上磨盘与木制水轮轴杆固定连接。轴杆穿过下磨盘中央的孔下伸,下端安水轮,由轴杆带动上磨盘转动。上磨盘有进料口,进料口上端安一固定的皮漏斗,内装青稞花。在漏斗下端绑一横木,横木末端垂直地安一短棒,与上磨盘边缘接触。磨盘转动就震动木棒,青稞就徐徐流入磨盘进料口,不断磨出糌粑来。昌都地区则插一棍在漏斗口内,下端悬在进料口边,磨盘转动时同样震动漏斗口。藏族的水磨在高原传统的粮食加工工具里是比较有效的器械,表现了藏族人民的智慧,直到今天仍广泛使用。在农奴制度下,水磨多为领主或大差巴控制,派专人看守。对去加工糌粑者收费,收费额一般占所磨糌粑数量的3%—5%。一盘水磨一昼夜约磨糌粑20克。冬天结冰或水少时停转。在牧区和农牧结合地区也有手磨。

四、提取酥油

牛奶、羊奶均可提取酥油。农区提取酥油规模比牧区小,牛羊少的人家要将奶积存起来,几天才能提取一次酥油。传统的提取方法是:将奶倒入锅中烧至温热,用毡毯包裹半日。这时奶中已有少许块状奶酪。然后将它倒入摇罐内不断摇动。在牧区则是将奶倒入打酥油的木桶内,用带有木活塞的杆子上下搅动使油脂和奶水逐渐分离。捞出酥油捏成团放入水中降温,使其更加凝固。烧开剩余奶水,奶渣就会分离出来,捞出晒干即成干奶渣。

五、酿制青稞酒

青稞酒分“酡”和“阿绕”两类。酡是近乎黄酒的饮料，阿绕是一种白酒，主要产在昌都地区。这里着重介绍酡的制作。将青稞煮熟，捞起滤干，晾至微温时，拌上酒曲，两波青稞放半块酒曲，拌匀后放入罐中发酵，36 小时即成。然后灌入适量凉水，24 小时后滤出头遍酒，再倒水滤出二遍、三遍。先滤的酒浓度大，把几次滤出的掺兑在一起喝。酒渣倒出作饲料。过去多用当地的草药制作酒曲。

六、榨油

农区生产的菜籽用于榨取菜籽油，以补充酥油的不足。菜籽油的提取过程是：将洗净的菜籽磨碎，再用石碓捣成细末，放入锅里蒸熟，然后将其置于榨油器的石盆中，石盆底部有一出油孔。将一粗横木杠一端固定在墙孔中，另一端用石头往下压。装菜籽的石盆在横木下方，利用杠杆原理向石盆中的菜籽加压，菜籽受压而出油。每锅蒸菜籽约 5 波，一昼夜能榨菜籽 2 匙多，出油约 90 涅嘎，出 5 个油饼。由于工具落后，所以出油率很低。过去一般使用小羊皮口袋装菜籽油。租用他人榨油器具，一般交所榨油量的 10%。

通过对西藏农奴制度下农业生产状况的论述，可以得出如下的结论：西藏农区自给自足的自然经济占主导地位。农业以农为主，农牧结合，这成为高原农业的一个特点。作为生产力水平重要标志的生产工具落后，铁木农具并用。生产技术落后，墨守成规，耕作粗放。有史料记载以来，“二牛抬杠”的耕作方式一直沿袭下来，无大的改变，实行广种薄收。加之高原气候恶劣，

投入农业生产的劳动量大而产出低。社会分工不发达,在农村中人数有限的工匠皆不脱离农业生产。农副产品的商品率很低,生产的主要目的是为了自身消费。缺乏提高生产水平的物质技术基础,这成为西藏封建农奴社会停滞不前的重要原因。

第三章　畜 牧 业[①]

第一节　畜牧业概况

西藏是我国五大牧区之一。在西藏的经济结构中，畜牧业一直是主要的生产部门。1952 年，牧业产值占农业总产值[②] 的 67.11%。[③] 畜牧业在西藏人民的生活中占有非常重要的地位。

一、草场类型与畜种结构

西藏的天然草场极为广阔，据 1988 年统计，在实际控制区内，牧草地有 9.7 亿亩，占土地总面积的 56.7%。大面积的天然草地主要分布于藏北高原，在藏南高原以及三江流域上游也

---

① 本章所用基本资料选自格勒、刘一民、张建世、安才旦著：《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》，中国藏学出版社，1993 年 6 月和西藏社会历史调查资料丛刊编辑组编：《藏族社会历史调查》(三)，西藏人民出版社，1989 年。

② 农业总产值，包括农作物种植业、林、牧、副、渔各业，在 1952 年，西藏只有农作物种植业、牧业和副业。

③ 西藏自治区统计局：《西藏社会经济统计年鉴》(1989)，第 204—205 页，中国统计出版社，1989 年 10 月。

有一些。藏北天然草地面积大而集中,其中分布于那曲地区的占32.3%,分布于阿里地区的占28.4%,这两个地区合计占西藏牧草地的60%以上。[①]

西藏的草场可分为8个类型,其中4个草甸和草原草场类型合占草场总面积的93%,4个荒漠和森林灌丛草场类型合占7%。现将前四个草场类型简述如下:

1.高山草甸草场。这类草场主要分布在西藏东部昌都、拉萨以及那曲地区东部的高山上,南部的喜马拉雅山和中部的冈底斯山山体中上部也可见到,是西藏草场中的主要类型,占西藏草场总面积的40.6%。主要特点为海拔高,牧草低矮、茂密。大面积生长着返青晚、枯黄早、生育期短、植株低矮、多为根蘖繁殖衍生后代的多年生草本植物,其中以莎草科的矮蒿草分布最广,株高仅2—3厘米。另外还有小蒿草、毛状叶嵩草等。草地牧草稠密,覆盖度大,一般为70%—90%,单位面积产量是西藏草场中较高的一类。草质优良,适口性强,营养成分在西藏八类草场中是最好的一类。

2.高原宽谷草原草场。广泛分布在藏北高原那曲地区西部的申扎、班戈、安多、尼玛及阿里东部的改则、革吉、措勤县境内,在日喀则和山南地区也有分布。面积约占西藏草场总面积的37.3%。自然条件可概括为高、寒、平、旱四个字。草场牧草组成简单,草丛稀疏,覆盖度小,一般在30%—50%,有的仅10%左右,牧草产量不高。主要为旱生禾草或蒿属小灌木,其中以紫花针茅分布最广,成为主要的草场类型,其次还有异针茅、羽柱

① 西藏自治区土地管理局:《西藏自治区土地利用》,第54、166页,科学出版社,1992年。

针茅、羊茅、冻原白蒿组成的草场。

3. 山地草原草场。主要分布在日喀则、山南、拉萨地区的西部和昌都地区的中部，占西藏草场总面积的 8.3%。分布在气候较为温暖的河谷两侧山坡上，山下为农田，这里多为半农半牧区。

4. 湖盆河滩草甸草场。分布广泛零散，呈带状或环状分布于河滩或湖盆周围，每一地段面积小，共占西藏草场总面积的 6.8%。由于地势低洼，冬春风小雪少，气温较暖，是理想的冬春牧场。

西藏的畜种结构与草场类型和海拔高度密切相关。可分为三大地带。

1. 绵羊地带。主要分布于高原宽谷草原草场占优势的地区，包括羌塘高原、阿里西部和藏南高原。在这一地区上层(4300 米以上)的畜种结构以绵羊为主，兼有山羊、牦牛和马。其中西部的革吉、改则、措勤县的畜种结构则为绵羊—山羊—马；日土县与之略有不同，为山羊—绵羊—马。

2. 牦牛地带。主要分布于从唐古拉山口到拉萨一线以东的以高山草甸草场为主的地区，尤其是那曲东部高原地区，牦牛数量占西藏首位。在这一地区的上层(4100 米以上)的畜种结构以牦牛为主，兼有绵羊、山羊和马。

3. 除上述绵羊、牦牛地带以外的、海拔较低的地区，包括半农半牧区和农区，除绵羊、山羊、牦牛和马四种牲畜外，还有黄牛、犏牛、驴及骡，其中极少数地区还养少量的猪和鸡。[①] 民主改革前西藏的畜种土生粗管，形成对当地自然条件极强的适应性和对恶劣生活条件的抗逆性，因不具备定向的生产用途，生产

① 徐华鑫：《西藏自治区地理》，第十四章，西藏人民出版社，1986 年；《藏族社会历史调查》(一)，第 22、26、39 页。西藏人民出版社，1987 年。

性能不高，多属于兼用型品种。同时，不少地方的牧民坚持对牦牛、绵羊、山羊进行长期的本品种选育，也形成了一些优良的地方品种群。如帕里牦牛、斯布牦牛、嘉黎牦牛、申扎驮羊、安多肉羊、岗巴绵羊、日土绒毛山羊等，各具特色。[①] 牦牛在大家畜中数量最多，除提供肉食和皮张外，奶制品（酥油、奶酪）是藏族人民的主要食品，毛绒是编织帐篷、口袋、绳索等的原料，牛粪是日常生活中重要的燃料。牦牛又是农业耕作和高原运输的主要工具。牦牛在藏族人民的生产和生活中占有重要地位。

二、放牧方式

牧民的放牧方式与草场类型和部落地域的大小密切相关，可分为游牧、半定居游牧和定居放牧三种方式。

1.游牧。游牧是没有较长久（一年以上）的定居点，一年四季在较广阔的草场内随畜群迁徙流动的放牧方式，主要在阿里的一些地区及那曲北部、西部地区。草场类型主要为高原宽谷草原草场。现以安多多玛部落为例介绍如下。[②] 安多多玛部落地处那曲北部，与青海省交界。南北长约 13 马站，东西宽约 8 马站，面积 10 多万平方公里。每年藏历二三月间，分散于唐古拉山以北各处冬季游牧地的牧民，开始从不同路线、经过不同山口，向唐古拉山以南的夏季牧场迁徙。大多是二三户牧民一起搬迁，也有一家一户或十几户牧民一起搬迁的。此时正值接羔育幼的季节，走得很

① 西藏自治区经济社会发展研究中心编印：《西藏自治区产业政策研究报告集》，第 36 页，1988 年。

② 格勒、刘一民、张建世、安才旦：《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》第二章，中国藏学出版社，1993 年 6 月。

慢，走走停停，住几天迁徙一次，需两三个月才能到达夏季牧场。如无特殊情况，在五月份前过扎加藏布，到达卓格山附近的夏季牧场。藏历五、六、七3个月，牧民们在夏季牧场放牧，一般不再搬迁。这时牧民抓紧畜产品生产，向西藏地方政府交纳差税。藏历八月，最迟十月，牧民逐渐北迁，回到冬季游牧地。牧民南迁，主要是为了交差税，北迁则是因为唐古拉山以北的草场整个夏季基本无人放牧，牧草丰盈，有利于牲畜越冬。同时北部野兽多，便于狩猎。总体上看，牧民每年南来北往的迁徙游牧十分有规律，但具体每户牧民每年的迁徙路线，经过的山口，放牧点的选择，每个放牧点停留的时间长短等均有自己的习惯和一定的随意性。每迁居一次，短的只住四五天，长的住三四个月，全年迁居次数多的可达数十次，少的也有十几次。

2.半定居游牧。半定居游牧大多是在冬春季牧场建有定居点（包括房屋和帐篷，下同），其他季节带着帐篷到其他草场放牧，冬春季又回到定居点的放牧方式。

3.定居放牧。定居放牧则是常年居住在定居点，不再迁居的放牧方式。

后两种放牧方式主要交错分布于上述游牧地区以外的、以高山草甸草场和山地草原草场为主的牧区和半农半牧区，有时在同一部落内两种放牧方式并存，甚至还有少数游牧者。那曲宗罗马让学部落即是一例。“罗马让学部落大部分是定居放牧。一家牧户常年居住在一顶牛毛帐篷底下，早出晚归，放牧牲畜。再是季节性的半定居放牧，附近的草吃光了，放牧者赶着畜群，带着食粮，到水草好的地方，撑个小帐篷，放一时期，又回到家来。”[1] 此

---

① 《藏族社会历史调查》(三)，第23页，西藏人民出版社，1989年。

外,罗马让学部落内还有少数住址不固定的游牧者。

草场使用的共同原则是将距离居住点近的低暖地区牧草好的草场留作冬春季使用,但是具体划分各地不一,大体可分为两类。第一类对草场只粗略地划分为冬春季草场和夏秋季草场。如果冬春季草场丰裕宽阔,则放牧时间较长,反之则短,并不严格限于冬季、春季。第二类对草场的使用有较明确的安排,根据每片草场的大小,或十天半月,或一个月几个月有规律地在各片草场上放牧,对这一类,一般笼统地称为划分春、夏、秋、冬四季草场。下面以阿巴部落和真如草场为例说明。

阿巴部落的"牧户都有固定的居住地,几家牧民聚在一起成为一个居民点,他们每年冬季都住在那里。这种居民点分布在山沟或平坝上低洼临水的地方,周围一片茂盛的'那哇'草,可以放牧幼畜。春夏之间,大约有三分之一的牧户(其中主要是大户)开始搬牧场。……这种牧场一般距住地三五公里,没有太远的。大户迁了牧场后,主要是与生产有关的人跟去,家里仍留一二个人看守。小户因为人少,又无多余的帐篷,要搬就全家搬走……迁出时间不固定,主要是估量原住地的草是否够吃到第二年春天,如果留的够了就搬回原住地,时间最长的是三个月左右。"① 阿巴部落的牧民以留够牲畜所需的冬春季草场为原则,夏秋季草场的使用一般是无计划的,而属于贵族拉鲁的真如牧民四季草场的划分则较为严格。真如共有 10 片草场,根据草场大小和水草的枯荣,什么时候在什么草场放牧有明确的规定,具体时间详见下表。

---

① 《藏族社会历史调查》(三),第 63 页,西藏人民出版社,1989 年。

真如牧民在各草场放牧时间简表[1]

放牧起止时间(藏历)	草场名称
11月25日—12月25日	洞加
12月26日—2月18日	岗巴
2月19日—3月7日	夏瓦钦莫
3月8日—9月25日	八角塘
9月26日—10月5日	宁日
10月6日—10月18日	松多热嘎
10月19日—11月24日	甲朗

从表中可见各地均是有规律地轮换草场放牧,具体怎样轮换,则因地而异。

第二节　畜群管理

畜牧业生产一年可分为两大阶段,夏秋季节主要是抓膘,配种,抓紧畜产品生产;冬春季节则是保畜越冬,接羔育幼。这五个环节紧紧相连,其中抓膘是关键。牲畜膘肥体壮,便为其他几个环节的生产奠定了良好的基础。

一、放牧技术

管理好牲畜,首先是分群放牧。牧民一般按三种方法分群:1.按畜类分群;2.按公母分群;3.按大小分群。但具体怎样划

① 《藏族社会历史调查》(二),第182页,西藏人民出版社,1988年。

分,主要取决于牧户牲畜的多少。牧民认为,牧群不宜太大或太小。羊群大了病羊和体弱羊往往吃不上草,羊群小了又到处乱跑吃不饱。羊群一般以200—300只为宜,牛群以100头左右为好。少数牲畜特别多、特别富裕的牧户,有把牲畜分为7群的,即:马、公羊、母羊、小羊、公牛、母牛、小牛各一群。大多数富裕牧户则分为三四群,他们常把公牛、公羊和小牛小羊各合成一群。中等牧户则分成两三群。贫穷牧户牲畜少,不是混群放牧就是与其他牧民互助放牧。互助放牧有一富户和几户小户互助的,也有几户中小户合作的,一般都以居住点为单位,互相之间大多有亲戚关系。他们不管牛羊多少,不计报酬,但产品完全由自己收获。有的夏季合起来,冬季又分开,有的则常年固定不变。

牧民放牧基本上是用一条“乌朵”(毛织的宽带子)甩投土块、石子和牛粪块,或者甩出鞭音以轰赶畜群,个别地方间或也有使用鞭子的。牲畜管理好坏与牧民的经验密切相关。经验丰富、技术好的牧民熟悉每头牲畜的情况,知道每头牲畜的体力、性情,能够看出有无发病征象,根据牲畜发育生长的规律和季节的变换采取不同的放牧方法。如:冬春季节,为防止牲畜受冻,根据天气情况晚出早归。牲畜体弱易蜷睡,则慢慢将其轰醒,使其轮换着吃各种牧草。青草刚发芽时,为防止牲畜只顾吃嫩草挨饿,则赶到青黄相间的草滩上使其吃饱。夏秋季节是抓膘的关键时期,则尽量早出晚归,让牲畜随意吃草。有的牧户还将牦牛赶到山沟深处或地势较高的草场上,不再每日赶回畜圈,让其昼夜吃草。迁入冬季草场后,则对草场的使用作出安排,把牧草好阳光充足的草场留作降雪及开春青黄不接时使用。深秋和初冬,趁牲畜膘情较好时,到远处放牧,以后逐渐移至近处。总之,

牧民们在长期的生产实践中,积累了丰富的放牧经验。

牲畜平时不喂饲料,纯牧区大多没有贮草习惯。冬春季节有的牧民要给体弱母畜、缺奶牛犊喂一些糌粑、奶渣和煮过的茶叶,有时还加一点盐和酥油,缺奶羊羔则喂糌粑糊糊和奶渣。有的地方牧民还砸骨熬汤给牲畜饮用,或给牦牛和马喂野兽肉。有的牧民则用秋季捡回的枯草喂养牲畜。但总的说来,纯牧区很少给牲畜补饲,即使补饲,数量也小。半农半牧区则往往要贮备饲草。割草多在藏历七月进行,用镰刀割下后编辫或捆成捆,堆成垛,以备冬春补饲。此外,有的地方还给牲畜喂瘪粮食、蔓菁等饲料。

二、牲畜繁殖

牲畜的繁殖首先是选种、配种。种牛种羊一般都是从自家的牲畜中选留。种牛多在三四岁的小公牛中选体壮、个大、毛好,母体产奶多的,留种比例约母牛 12,公牛 1。个别人家有用野牦牛配种的。种羊多在两岁小羊中选体壮、个大、毛厚的。留种比例约母羊 40,公羊 1。配种方法因放牧方法和牲畜种类的差异而不同。如果是分群放牧,则是按时将种畜放入母畜群;如混群放牧,则从藏历六月左右开始将种羊的生殖器用兜布罩住,使其只能排尿,不能交媾,配种时再取下兜布。羊均自行交配。牛有时需人工辅助,若种牛高大则自行交配;若种牛较矮小,则由人捉住母牛使之交配。种马只某些牧户选留,均选体格壮大、身段、毛色和走法好的。没有种马的牧户,则将骒马牵到其他牧户与种马交配,并尽量在不同的年份变换种马,避免与一匹种马往复交配而降低马驹质量。

牲畜配种时间由人控制,配种早了冬天产羔,天太冷,牧草

青黄不接,不易成活;晚了会影响挤奶,且羊羔当年不能剪毛,母羊羔第二年配不上种。牛、马与之同理。羊大多控制在藏历七至九月间配种。日喀则以东的甲马卡谿卡较特殊,绵羊多在十一十二月配种。[①] 绵羊孕期 6 个月,山羊 5 个月零 5 天左右,来年一月开始产羔至二三月份。牦牛依膘情好坏和发情期早晚,大多在六至八月间配种,孕期 8 个月,来年二三月产犊。马四五月配种,孕期近 1 年,来年同期产驹。配种期内主要选择好草,牛羊膘情好就容易发情接配,其他没有人工辅助措施。母畜是否接配怀孕一般看不出来,牛羊每年都有不少空怀的,阿巴部落 1957—1959 年三年中 5 户牧民母羊空怀率平均达 29.33%。山绵羊基本 1 年 1 产,1 胎 1 羔;母牛大多两年 1 产,1 胎 1 犊。

留种后剩下的公畜都要阉割。牛羊阉割技术简单,只在睾丸处割一小口把睾丸取出割掉,羊的伤口处一般不作处理,牛要用绳把伤口扎起来,也有因伤口发炎而死亡的。少数地方在公羊羔出生 10 余天前后便用线绳勒扎睾丸使其萎缩达到阉割的目的。西藏东部一些地区则是用石块将牲畜的阴囊砸裂。[②] 羊的阉割时间多在藏历五月,牛多在春、秋季。牧民基本都会阉割牛羊,一般 1 人 1 天能阉羊三四百只或牛 100 多头。阉割后的牛羊可做驮畜使用(那曲西部及阿里的一些地区有使用驮羊的,其余大多数地区则为驮牛)。阉马是专门的技术,一般牧民不会,技术好的 1 天能阉 10 多匹。

藏历一月羔犊开始出生,二三月是产羔犊旺季,马驹多产于四五月。接羔育幼是一年中繁忙的季节。此时牧民要细心观

① 《藏族社会历史调查》(五),第 178 页,西藏人民出版社,1989 年。

② 《藏族社会历史调查》(四),第 53 页,西藏人民出版社,1989 年。

察，掌握好牲畜生产情况，预先作好准备。羔犊马驹多产在夜间，每晚畜群旁都有人轮流守护。产后一般用搓细的干羊粪[1]或牛粪灰、毡、毛等物擦干马驹的胎水。羊羔出生后即放入温暖的羔栏中，防止受冻和被成畜压死。犊驹出生后即和成畜关在圈栏里，但需适当保暖御寒，一般或在其背上搭盖毡片，或抱入帐篷烤火。如果羊羔白天出生在草场上，则将其放入事先预备好的接生口袋中或揣在怀里带回，避免其受冻或遗落。

接羔时要让母羊认一下羊羔，不然以后母羊不让羊羔吃奶。若羊羔体弱吃不到奶时，则由人帮助其找到母羊奶头；若母羊羸弱不能给羊羔哺乳，则用兑了水的牦牛奶，或挤出的羊奶人工哺乳，或喂糌粑糊糊，或使羊羔吃那些羔羊已死或乳汁较多的母羊的奶。技术好的牧民接羔育幼能记清每一只羊羔的母亲是哪个和放在哪个羔栏内，每天将羊羔送给母羊喂奶，并根据羊羔体质情况掌握喂奶量。吃完奶后在外面放一会儿又装进羔栏里。十五六天后便可随母畜到附近吃草。羊羔一般吃奶到五月份。在二三月份，羊羔的死亡率较高，据对阿巴部落五户牧民统计，1958 年和 1959 年，羊羔死亡率分别为 24％和 35.29％。

小牛犊十四五天即能和母畜出去吃草，三四个月后和母畜分群隔奶，春天草不好时，有的地方要给牛犊少量补饲。牛犊在 1—3 岁时容易死亡，第一年死的最多。据对阿巴部落五户牧民调查，在中等年成的 1959 年，牛犊（活到 3 岁）成活率为 79.11％。[2]

尽管牧民们精心照料，但从阿巴部落五户牧民的情况看，牲

① 羊粪干燥、软和、吸湿，不易擦伤小畜。

② 《藏族社会历史调查》（三），第 68 页，西藏人民出版社，1989 年。

畜的空怀率和死亡率都较高,加上正常的宰杀、淘汰,牲畜的增长是很慢的,特别是灾荒年牲畜则会锐减。

三、圈栏设备

圈栏基本为畜圈、揽畜绳和羊羔圈3种。除羊羔圈外的两种圈栏的使用与草场类型、放牧方式和季节有关。在半农半牧区和定居、半定居的牧区一般都有畜圈,大多在冬春季节把牲畜关入畜圈,夏秋季节牦牛拴在揽畜绳上。而在常年游牧的地区有些牧民不建畜圈,即使冬春季节也使用揽畜绳。此外,个别人家如有多余的帐篷,又没建畜圈,在冬春季节,有时也将羊关入帐篷内。

揽畜绳均拴在住所(帐篷、房屋)附近钉在地上的木桩(冬天用铁桩)上。揽畜绳上每隔一两尺有一个绳套,夜晚牲畜收回时将牛脖颈绳上拴的横棍别入揽畜绳的绳套内即可,主要目的是防止牲畜乱跑,又可把母牛与牛犊分开,便于挤奶。夏天多雨季节,要经常移动揽畜绳,防止绳周围泥泞不堪,从而影响牲畜的膘情。羊一般不拴在揽畜绳上,大多是拢入牛围成的圈内(如牛少则在牛群旁)露宿。

畜圈均为无顶围墙,能防兽袭,挡部分风雪。一般墙高四五尺或六七尺,厚一二尺。大多围成长方形、方形,也有其他形状的。有的人家利用山沟等地形,只建一面、二面或三面挡风墙。建畜圈的材料因地而异,大多用牛粪块或草皮块堆砌而成,[①]极个别的也有用毛织围栏的。在靠近森林或石块较多的地方,

---

① 有的地方(如阿巴部落)认为挖地、挖草皮会得罪土地神,招致神降罪,只用牛粪砌圈。

也有用木棒或石块建畜圈的，[1] 也有用树枝圈成棚栏作畜圈的。

羊羔圈一般建在母羊圈旁，大多为高约三尺，直径二三尺圆形有顶覆瓮状的牛粪窑。羊羔圈不宜过大，一般以放8—13只羊羔为佳，圈内每过三五天清扫一次，保持清洁、温暖。羊羔圈一般只关羊羔，个别地方有的人家有时也将牛犊关入其中。

四、自然灾害与疾病防治

西藏牧区、半农半牧区的自然灾害有雪灾、风灾、旱灾、霜灾等。对畜牧业危害最大的是雪灾。历史上，每隔若干年便有一场严重雪灾，有时甚至是毁灭性雪灾。历史上有名的土鼠年(1828年)大雪灾，使藏北黑河宗所属部落由52个减为37个。1956—1957年的大雪灾，那曲宗阿巴、嘎加、门堆如瓦等部落牲畜死亡率达30%—50%。雪灾对半农半牧区的危害略小于牧区。大雪之后，半农半牧区因地势低暖，融雪较快，加之岩石缝隙中有草和叶子，牲畜可以充饥，牲畜死亡率低于纯牧区。雪灾期间除极少数有条件的地方(大多为半农半牧区)给牲畜略加补饲外，基本上束手无策，听凭大自然的摆布。

狼、熊、猞猁、雪豹、豺等野兽是牲畜的大敌，其中对牲畜危害最大的是狼。狼经常咬死、咬伤牲畜，特别是羊和牛犊，稍不留心就会被狼吃掉几只，甚至单个母牛遇到狼群也不能幸免。通常，牧民用火枪、刀，有的用步枪猎杀或防范，有的地方在春季

① 《藏族社会历史调查》(四)，第52页，西藏人民出版社，1989年。

狼下崽时,人们结伙去寻捣狼窝,擒杀狼崽。有的牧民还养有藏獒,[1] 在夜晚看护畜群,防止狼的侵袭。有的部落由于受宗教影响,只防御,不猎杀,狼害较严重。老鼠对草场的危害最大,地老鼠在草场上打洞,吃草根,破坏牧草根系,影响牧草生长,严重的地方遍地鼠洞,导致草场沙化。对于鼠害,牧民基本听之任之,无任何办法。

各种疾病严重威胁着畜牧业的发展。主要有牛瘟、肺疫、口蹄疫、炭疽、肺丝虫、痢疾、羊痘、羊虱、脑包虫、疥癣等,其中牛瘟等传染病对牲畜的危害极大。1949—1950 年那曲宗罗马让学部落流行的一次牛瘟,牲畜死亡率约 50%—60%。1930 年,普兰县巴嘎区堆巴乡发生牛瘟,使 12 户牧民的 300 多头牦牛只剩下 15 头。[2] 对传染病,牧民们十分重视,一旦发现,立即将病畜杀死或与其他未患病牲畜隔离,防止蔓延。有的部落为了防止人受畜疫的传染,把死牲畜在水里煮沸后送到远处。对畜病,牧民们都是采用土法防御治疗。如牛瘟,有的地方是用患牛瘟的病牛的血或用野羊血灌喂好牛预防牛瘟;有的地方则用瘟牛的干血块加上麝香、花椒等灌喂好牛,但效果不好。肺疫也用同样的方法防御。对于牛、羊疥癣,或赶入温泉洗澡,利用所含硫磺杀菌;或用陈年熊油、旱獭油、绵羊油等涂于患处。

---

① 一种体形高大的狗,主要用于守护畜群。

② 《西藏自治区概况》编写组:《西藏自治区概况》,第 472 页,西藏人民出版社,1984 年。

第三节　畜产品的收获与加工

牲畜的产品有肉、奶、皮、毛和粪。牛粪都是捡回在地上抹成块状或薄饼状晒干作燃料。所有畜产品除自用或支差税外，少量的也用作农牧交换或出售。

一、挤奶与打酥油

挤奶与打酥油称为“白活儿”，均由妇女承担。西藏牧区除当雄的个别人家挤马奶制酒外，均只挤牛、羊的奶。夏秋是产奶的季节，产奶母牛、母羊每天可挤一次或两三次奶，具体挤几次，因时因地而异。在藏北南部、东部等草场好的半农半牧区，母牛羊在其产奶最旺盛的两三个月里，① 每天可挤3次奶，即早、中、晚各1次。在产奶的淡季，依其产奶情况调节，或挤2次(早晚各1次)或挤1次(早或午挤)，或不挤，留给羔犊吃。在藏北西部、北部草场差、游牧不定的地区，即使在产奶旺季，有的也只挤2次或1次。挤奶和奶产品的加工均手工操作。挤牛奶时，将母牛套在揽畜绳上，先让牛犊吃一点奶，然后拉开牛犊，挤奶人蹲在母牛右后侧双手交替捏挤，两腿间夹一容器(野牛角或挤奶桶等)接奶汁。挤羊奶则是将母羊成排套拴在揽畜绳上，尾部对齐，挤奶人从后腿中间以左手持容器右手挤奶。在藏北东部每头奶牛每年平均可产酥油24市斤，奶渣48市斤，每只母羊可

---

①　母牛羊在藏历二三月(少数在一月)产羔犊后开始有奶，山绵羊的产奶旺季是五至七月份，绵羊一般只挤到七月份，山羊可挤到八九月份。牦牛产奶旺季为四月底至七月初，最迟可挤到九十月份。

产酥油 4 市斤。而在阿巴部落,估计每头母牛(包括空怀牛在内)平均年产酥油约 15 市斤,每只母羊约产酥油 1.6 市斤。产量的高低主要取决于草场的好坏、牲畜的品种和牲畜管理的好坏,不同草场类型间有一定差异。

打酥油基本上用木制的酥油桶,主要有冷打和热打两种方法。冷打是将鲜奶倒入酥油桶内,上下打动一两千次,酥油即可分离浮于表面,然后用手捞出放入冷水中冷却变硬,并挤、捏除去水分,使之成团即可。在藏北不少地方,往往还用鲜奶、酸奶各半混合打酥油,认为混合奶出酥油量高于鲜奶。一般打 1 桶奶需两个小时,1 个技术好的妇女,除去挤奶等活外,1 天还可打两大桶奶。热打是将三分之一的酸奶和三分之二的鲜奶倒入酥油桶中打一会儿,然后再倒回锅内加热再打,一般只需打动 400 余次即可分离出酥油,工效高于冷打,但出酥油率只有冷打的十分之七。此外,在较边远的地方还有用羊皮口袋或羊肚子(胃)打酥油的,方法是将奶装入袋内来回摇晃滚动,将酥油分离出来。分离出酥油后的乳白色汁水称为达拉水,将达拉水倒入锅中熬煮,会渐渐出现一些豆花状白色块状物和清水,然后用勺子箅出锅里的清水或倒入口袋中沥去清水,剩下的即为湿奶渣,晒干后可长期保存食用。

二、割毛、抓绒与屠宰

割毛、抓绒与屠宰是男子的工作,妇女一般不参加。割毛、抓绒的具体时间,因各地气候情况和牲畜膘情的好坏略有差异,大体上藏历四月份要用手抓取牦牛身上的短绒毛(一岁小牛和“珠玛”母牛即当年产犊母牛除外),用刀割或用手拔二、三、四岁小牦牛的鬃毛,割三岁牦牛的尾毛。此时藏北东部有的地方还

用手抓取绵羊腹部两肋的绒毛。藏历五月份割取公山羊身上的粗毛。六七月间割绵羊和牦牛的粗毛("珠玛"母牛除外)。阿里、那曲和日喀则地区是山羊绒的主要产地,对山羊的剪毛抓绒在夏季进行。割毛一般用两面刃的刀,刀刃长七八寸,宽一寸多(五六厘米),柄长二三寸。割牦牛毛是半蹲、半站在牦牛旁割取。割羊毛则是将羊缚倒在地,左手拽住羊毛,右手持羊毛刀,从腹部向上顺序割到背部,反转羊身再割另一侧。这种技术男牧民都会,最快的1天能割100只羊,技术差的能割30只左右。牛羊毛的产量,不同材料的记载差距较大,除不同地区产量本身的差距外,其中可能有估算误差和度量衡换算的差距,因此仅以1961年实地调查数据较准确的阿巴部落为例。在阿巴部落,1750只公绵羊年产毛平均每只2.98市斤,5472只母绵羊平均2市斤,5347只小绵羊平均1.33市斤;280只公山羊平均1.66市斤,1555只母山羊平均1.33市斤,1460只小山羊平均0.23市斤;1485头公牦牛平均每头年产粗毛2市斤、绒毛1.33市斤;3105头母牦牛平均年产粗毛0.66市斤、绒毛1.66市斤;2656头小牦牛平均年产粗毛0.99市斤、绒毛0.33市斤。

牧民在夏秋时节也偶尔杀牛羊食用,但大量的屠宰是在藏历十月份左右。这时天气转冷,牛羊尚未掉膘,是冬宰的大忙时节。杀牛羊大多是用绳子把嘴牢牢捆起闷死,然后从胸部开刀剥皮剖腹。有的地方则是用1根长约2寸的铁针,在羊的前臂之后,脊骨之下,轻轻拔掉一撮毛后刺入铁针,不见血即刺毙牲畜。冬宰的牛羊肉除食鲜肉外,大多做成风干肉,供日后食用。

第四节 畜牧业的副业——狩猎

狩猎是牧民的一种谋生方式，在经济生活中的地位因地而异。笼统而言，在藏北南部、东部以及半农半牧区，狩猎仅仅是人们经济生活的补充，并不十分重要，而在藏北的西部、北部地区，狩猎在牧民的经济生活中却占有十分重要的地位。如藏北北部的安多多玛部落，每年藏历九月至次年四月牧民们大多游牧于唐古拉山以北的广阔地区，其中一个重要的目的就是为了打猎。在这个部落，成年男子都打猎。在藏历九月至次年五月间，他们所需的肉食有相当大一部分来自狩猎，同时部分猎物（主要为兽皮）还可进入交换，可见狩猎在多玛部落的重要程度。

牧民狩猎的对象主要是兽类动物，较少捕杀鸟类，具体猎物因地而异。在藏北南部、东部有野兔、野羊、獐子、熊、狐狸、野驴、雪猪、猞猁、狼、鹿等；在藏北西部、北部则主要猎杀野驴、野羊（包括黄羊、石羊、羚羊、盘羊）、野牦牛等。当地野生动物资源非常丰富，到了冬季，野牦牛、黄羊成群结队找草吃，一群野牦牛常常有几百头，骑马用火枪追打一天，也只能打到边上的。

狩猎工具主要为火枪和步枪，枪支子弹都是买来的。火枪的弹药原料从外地换回，火药自己配制。对一些较小的动物如狼、猞猁、狐狸、兔等，除用枪猎杀外，也采用夹具，猎犬追杀，觅穴捕杀等方法。

狩猎活动，特别是在藏北西部、北部地区捕杀较大的动物，大多是集体进行的。往往由一个出色的猎手指挥大家统一行动。有时是二三户、五六户人家同去。有时则是组织几个或一二十个猎人，带上几十、上百头驮牛和帐篷一起去，历时一二个

月，待所有驮牛都驮满猎物后，才回到驻地。此外，牧区也有少数独来独往以打猎为生的人，其中有一些是流浪者，四处漂泊，不属任何部落。

猎物的分配还保持着平等的原则。大家有组织地狩猎，猎物平分。领头打猎的出色猎手可以多分一点，但并不比一般人多多少。例如，有时如果打到野牛，除肉平分外，领头人可以多分1条牛尾。有的地方则是第一个用枪击毙野牛的人可优先分得脖颈上的肉、肷皮(胸腹部和腋下的毛皮)、牛头、牛心、包心脏的油及牛尾。如果猎获的是老公牛，还可分得背上的1块牛皮。携带帐篷或携带枪支弹药的人有时可多得1份猎物作报酬。猎物在按照特定的分配习惯进行分配之前，如遇外人突然来到，要分给与狩猎者相等的1份猎物(另一说要分给一半猎物)。例如：猎到野牛，有的地方是在胸前的肉被割下之前，有的地方是在尾巴被割下之前，猎到岩羊等较小的野兽是在皮子扒下之前，猎到野驴是在腑脏取出未扔出七步远之前。

噶厦有时规定在一定期限内不许狩猎(猎杀狼不受限制)；寺庙周围、“神山”上的野兽也不许打。出于宗教信仰，这些地方的野兽也没人去打。如果在禁止狩猎的时间、地点打猎，一般要被没收枪支和马匹。

第五节　畜牧业的基本特点

民主改革以前西藏的畜牧业仍处于自然经济的状况中，形成了以下四个基本特点。

1. 适应高山、高原草场的经营方式。西藏是以高山、高原草场为主的牧场，畜种的选择，畜群的结构，放牧的方式(游牧或定

居、半定居),季节性生产环节的安排,甚至圈栏设备等均视海拔高低、牧草状况、地形条件而定,形成了独特的适应自然环境的经营模式。

2.靠天养畜,按传统经验行事。牲畜均为全年放牧,天然牧场自然生长的牧草几乎为其全部的营养源,纯牧区更是如此,只有在冬春季才少量补饲。牧民们在长期的生产实践中积累了丰富的经验,在整个畜牧业生产过程中,草场的选择及季节性使用的安排,放牧的方法,牲畜的繁殖,疾病的防治等均按传统经验行事。总体说来经营粗放,圈栏设备差,牲畜繁殖率较低,抗灾保畜、防治疾病能力弱。

3.畜产品的收获与加工均手工操作,一般只借助简单的生产工具(刀、酥油桶等)或直接用手(如抓绒)进行,劳动强度大,生产效率低。

4.狩猎在畜牧业中占有一定的经济地位。西藏牧区自然条件复杂,狩猎是牧民一项传统的经济活动,但其重要程度不同地区间有很大差异。

第四章 手工业与现代工业的萌芽

在西藏封建农奴制社会中,社会分工不够充分,农村手工业还没有完全从农业中分离出来,所以本文所说的手工业范围广泛,既包括农村牧区副业性的,也包括城镇专业性的;既包括生产生活中的一般工艺,也包括具有民族特色的民族手工业。从生产门类来看,包括:金、银、铜、铁等五金类;泥、木、石、雕塑、绘画等建筑和装饰类;纺织、裁缝、揉皮、梳毛、染色、鞋帽等服装类以及制香、造纸、酿酒、制陶等门类。

西藏封建农奴制社会中的手工业者,是从事手工业生产的农奴,即使居住在城镇,业已脱离土地者,基本上也如此。手工业者在封建领主的压迫和剥削下,长期处于资金短缺,生产规模狭小,技术落后的状态。到了近代,除了由地方政府官办的特例外,西藏仍没有出现具有一定生产规模的个体手工业作坊。从表面上看,西藏的手工业者也有行业会一类的组织,但这种组织没有起到维护手工业者利益的作用,相反它仅是地方政府奴役手工业者的工具,所以这种行业会组织和欧洲中世纪的手工业行会组织完全不同。即便如此,西藏手工业者的出现和发展,形成了一批脱离土地的生产者,手工业者已显露出他们摆脱封建

领主束缚的倾向。

第一节　手工业生产和销售

西藏手工业历史悠久，到民主改革时，据不完全统计，已发展到45个行业，能生产产品1000多个品种，从业工匠8000多户，据1959年调查，仅拉萨一地就有26个行业，1950多户。[①]

西藏封建农奴制社会对手工业产品的需求，大致可分成三类：封建领主的消费；宗教寺庙的特殊需要；广大农奴的生产和生活所需。西藏的手工业产品，除了封建领主永无止境的消费欲望外，基本上能满足社会的需要。部分产品如藏靴、氆氇、藏被、围裙、藏香等，还远销内地和边境邻国。

在广大农村和牧区，手工业是副业性的，但却是生产和生活所必需的，如铁匠、木匠、石匠、皮匠以及缝纫等等，对于制造和修理生产工具及满足人民日常生活需要起着极其重要的作用。

在西藏封建农奴制社会中，对手工业产品的消费也存在着鲜明的等级差别，无论在质料上、花色品种上都是如此。如贵族穿绫罗绸缎，活佛、大喇嘛穿细氆氇和金丝缎，普通百姓穿粗氆氇和无面羊皮袄。在服饰上四品以上的官员穿黄缎袍、红云绣鞋、发髻上佩戴金嘎乌，四品以下的官员只许穿紫色或蓝色棉袍和兰云绣鞋。其他帽式、坐垫、马具都因官阶不同而有差别。妇女没有官阶，但因出身不同饰物也有差别。出身大贵族的妇女，头饰上的巴珠要用珍珠串成，胸饰的嘎乌为金质，并镶有各式宝

① 1959年市场调查组：《西藏地区市场资料》，中国社会科学院民族研究所农奴制研究组藏。

石;平民妇女自然没有这些奢侈品，她们只能以铜、银的嘎乌和普通的饰物为满足。等级不同的需要,促使手工业产品朝多样化发展。

西藏长期以来处于封闭状态,各地区之间在生产领域和社会习俗上存在差异。这种差异造成的不同需要,也使手工业产品更为纷繁。仅以居室为例,藏北牧区住的是牛毛编织的帐篷;一般农区住的是低矮的平顶土房;喜马拉雅山附近是以木为主的木石结构房屋;寺院、贵族的邸寓又是华丽的多层高房。在贵族的院落里,门窗柱梁雕镂精致,柱上包有彩色氆氇套子,天花板上挂有防尘的华盖,沿墙摆设彩雕的木柜,柜上设有佛龛,供有佛像和各式祭器,墙上挂有锦缎裱装的唐卡画像,如此等等,这与瑟瑟于寒风中的狭小帐篷形成鲜明的对照。这些差异,也要求不同的手工艺产品。

西藏手工业产品虽有贵贱之分、雅俗之别,但都有共同的基础,即使用落后的生产设备,与近代先进的生产技术和设备无缘。早在1624年,西方传教士进入阿里,试图在那里立足。过了150年即1774年,英国东印度公司派人进入西藏,试图以廉价的商品敲开西藏的大门。又过了100多年,英国以枪炮揭开拉萨的帷幕,但西藏封建农奴制社会的自然经济限制了西方殖民主义者的商品倾销,近代社会的先进技术没有在西藏社会普遍扎根。历经沧桑,西藏缝制华丽衣饰的缝纫业基本上仍处在古老的状态。据有关调查资料记载,在1930年前后,拉萨仅有6台缝纫机。到1950年,即经20年的发展,才增至13台,其中绝大多数为回民所拥有。1958年,有了较大的发展,达到130多台。铁匠的设备更为落后,无论是拉萨还是广大农牧区,筒状的山羊皮风箱,1尺多的铁管,深约7寸的地坑,仍然是制造各

种生产工具的熔炉的主要设备。即使到了1956年,拉萨近郊的东嘎宗铁匠,其设备仍为“羊皮口袋风箱一个、铁锤数把、剪刀一把、炭炉一具(埋在地下)、砧子(大块坚石)一个”①。西藏银器的花色品种很多,颇为精致,使用的工具品种远超铁匠之上,有铁砧、大小锤子、钳子、锉、钻、刻刀、铸模、坩埚等类,② 但也没有摆脱个体手工操作的特点。近代工业发展史的事实说明,分工是古老手工业迈进现代工业的必经之路,也是提高生产率的一个重要步骤,但要出现分工,必须以规模性生产,即工场生产为其前提,可是直到民主改革时,西藏的手工业也没有出现这一变化。

在汉族地区封建经济发展的历史上,人们总是以“男耕女织”来阐述封建经济的自给自足性。在西藏这种性别的分工并不明显,男女既耕且织。不过一些经济状况较好的农户,由于农牧经营任务重,劳力紧张,对纺纱织布缝衣这些耗费劳动力较多的副业,已出现日渐放弃的现象。这是由于社会上存在着可以雇佣的织布工匠所致,各家需要解决穿衣问题时,就雇请庄园内其他农户前来纺织剪裁。据对柳豁卡10户差巴户调查的情况表明,他们均有雇请他人纺织裁衣的现象。最多的为135天,最少为3天,总计为317天,平均每户为31.7天。柳豁卡地处日喀则以西的拉孜县境内,是个以农为主,农牧兼营的庄园,具有一定的代表性。1959年时,该庄园有98户,691人,没有专职的纺织缝纫匠。作为副业生产,被雇佣者带着简单的工具单身前往。这种现象的出现,说明社会上已有对纺织工匠的需要。

---

① 《西藏社会历史调查》(一),第36页,西藏人民出版社,1987年。

② 《西藏社会历史调查》(三),第77页,西藏人民出版社,1989年。

随着社会需求的增加和一些地区自然条件的优势,根据资源分布的特点,一些较有名气的手工业产品基地已相继出现。江孜的卡垫、扎囊县和江孜紫金村的氆氇、贡嘎杰德秀的围裙、拉孜的藏刀、拉萨的金花帽、加查的木碗、昌都的铜铁铸造、墨脱的石锅、墨竹工卡的陶器、日喀则和拉萨的金银制品等,满足了不同社会群体的需求,也受到西藏各阶层群众的喜爱。但这些产品的生产者,多数还没有脱离土地,也就是说没有脱离农业劳动,生产手工业产品仅仅作为一项副业生产。在城镇的手工业者虽然成为专业的生产者,但其人身还没有摆脱封建领主的束缚成为能完全支配自身的劳动者。据江孜紫金村调查,该村有100 余户,有 80%的家庭织氆氇,农闲时期的 3 个月,都投入这一生产活动,但每年每户也仅织 4 匹氆氇,可做藏袍 4 件,产品多数自用,仅有少量向不丹出口。墨竹工卡宗塔巴村和帕热村,1960 年时有 70 户,其中 22 户制陶,但每一农户里,仅有一名男子在农闲时从事陶业生产。从这些数字我们看到,即使在陶器之乡,从事陶业生产的人数和投入的时间都是相当有限的。作为制陶人,还要定期向地方政府、寺院交纳各式陶器作为差税。塔巴村的制陶工匠每年向噶厦、罗布林卡、甘丹寺、宗政府和塔巴寺所交的各式陶器,约计花费 74 天的时间才能制造出来。这些情况说明,封建农奴制对手工业者的束缚还是十分严重的。

西藏手工业生产所需的原料,对外有较大的依赖性。如缝纫业所需的丝绸锦缎,全依赖外地输入。据有关资料估计,从内地输入的传统商品丝绸,仅据打箭炉(康定)一地调查,20 世纪

30年代每年从内地输入的丝织品值银15万两。[①] 这些纺织品，是西藏上层制衣和寺院用品制作的基本原料。印度的布匹、呢绒、棉线、颜料、珊瑚、玛瑙、钻石、珍珠、松耳石和珍贵毛皮等，也成为西藏手工业的原料。据调查，即使在比较偏僻的柳谿卡，在20世纪50年代初，铁匠使用的原料钢铁，工具如大锤、中锤、钢锉，均来自印度。江孜织毯业中除使用附近的羊毛和西藏土产染料外也使用印度的棉纱和颜料中的深蓝、黄、橘黄、粉红等四种化学染料。

西藏广大农村除有少数庙会作为产品流通的渠道外，没有形成定期的集市贸易。手工业产品的销售没有健全的系统，生产者和消费者处于脱节的状态。因而上门加工或来料加工，是手工业者集生产和销售于一体的主要产销形式。一些手工业者在农闲时，带着简单的生产工具在村庄流动，以求同消费者建立直接的联系。在农村里，有些资金较多的农户，常储存若干铁块，以待铁匠前来为其加工所需的铁器工具。

拉萨、日喀则等城镇的情况有所不同。尤其是拉萨，那里是西藏政治、文化的中心。不少庄园主以离开自己的领地蛰居拉萨为荣，那里的众多寺庙和宗教活动，又吸引了大量的僧俗群众前往，因而造成对手工业产品的需求大增。这种客观的需要，吸引了大量的手工业者。拉萨手工业者的显著特点是脱离了土地耕作，仅保留对原有领主的人身隶属关系，使手工业成为一个独立的生产部门，不再是家庭副业。在拉萨，手工业生产的场地是固定的，销售点也有相对的稳定性，因而形成了与农村手工业者不同的产销方式，即除了从事偶尔的来料加工外，更多的是自产

① 古纯仁：《川边之打箭炉地区》，载《康藏研究月刊》1948年17期。

自销，这在铁匠、鞋匠和皮匠等尤为明显。一些需要资金较多，盈利较大的手工业，除销售自己的产品外，还销售其他的商品，如制金花帽的手工业者，他们除出售自己的制品外，一般都兼营百货。至于金银首饰业的手工业者，有些还亲自到印度购买饰物的原料如钻石、珍珠、玛瑙、松耳石、珍贵毛皮、呢绒等。这些人已发展成资本颇多的商户，已超出上述的手工业者的范围了。

第二节　地方政府对手工业者的管理

西藏各级领主对手工业者的管理，大体与他们对依附于土地上的农奴的管理相类似，即用管理农奴的方式管理手工业者。就本质而言，手工业者不完全依赖于耕种份地为生。从这个意义说，西藏地方政府或其他领主管理手工业者的方式是落后的。

三大领主对手工业者的管理，主要体现在向他们取得差税上。而收取差税，目的是满足领主的各种需要。不同的领主，需要不一，故收取差税存在着比较复杂的情况。

在农村，比较普通的情况是手工业者既像其他农奴那样，给领主支应如同差巴、堆穷之类的农业劳役差，又要支应自己特有的手工业劳役差，因此支差负担比较沉重。如散布于广大农区的铁匠、木匠、石匠、纺织、裁缝、揉皮匠等，这些人家要定期派出劳动力，为领主从事送肥、耕种、收割、打场、修渠等与农事有关的劳动，还要为领主从事有关的手工业劳动，以满足主人的需要。如山南地区的拉加里及穷结的贵族强钦、错那的拉唐寺、洛扎的拉隆寺等这些大领主，每年都要农奴为其纺纱、织氆氇。[1]

---

① 《藏族社会历史调查》(二)，第81页，西藏人民出版社，1988年5月。

日喀则地区杜素庄园的铁匠和木匠，也定期为领主干同工种的活，有些还被领主指派在其他地方从事有关的手工业劳动。

另一类是交实物差，即手工业者的劳动产品，为领主所需，便以部分产品交差。如墨竹工卡塔巴庄园有20多户，多数家庭都有一名掌握制陶技术的人。该庄园的人全部领种塔巴拉让的差地，除按一般农奴支应乌拉差役外，每一制陶的人每年还要向拉让交陶器18件。另外，每隔一年，该庄园和道布豁卡轮流向西藏地方政府交1000个花盆，由制陶者分摊提供。

上述的例子说明，在西藏广大农村的农奴，除向领主支付因领种份地须支付额定的乌拉差役外，若掌握手工业生产技术，还要向领主支付额外的劳役或实物，这种劳役和实物，不以领种差地多少为转移，即使不领种差地，也要支付。显然，这是一种超经济强制的剥削，加重了手工业者的负担，限制了手工业的发展。

流入城镇完全脱离了土地、摆脱原领主直接控制的手工业者，可分两种情况：一是没有组织的，一是有组织的。

没有组织的手工业者如酿酒、织氆氇、梳羊毛、染色、造纸、制香等行业的匠人，他们除定期向原来的领主交纳人头税外，在生产、销售、迁徙诸方面不受限制，获得较大的自由，但又增添了地方当局和有关寺庙强加给他们的各种摊派。如在拉萨，一是朗子厦的各种税收；二是传召大法会期间的各种劳役和铁棒喇嘛的额外索取；三是房主除收房租外的各种劳役。上述各种负担没有固定的数额，很难得到确切的计算。

西藏地方政府管理手工业者是通过各行业手工业者的组织，藏语统称为“基杜”，可以译作行业会。这是地方政府为了对工匠的管理及税收的需要而设的。据有关资料记载，这种机构

始于五世达赖喇嘛时,到民主改革前夕,西藏的手工业行业会一般局限在应用较广、人数较多的行业上,计有泥、木、石行业的"多辛基杜";缝纫行业的"苏康";五金行业的"雪堆白多当列空";织毯业的"错巴基杜";作画雕刻行业的"晋素";鞋业的"鄂素季巴"(皮质鞋);"孙古热巴"(喇嘛鞋);"孙巴季巴"(红花氆氇鞋)等。

对手工业行业会的管理,分别由噶厦下属部门直接管辖,如泥木石行业的多辛基杜归阿布列空,五金行业属雪堆白多当列空。在班禅辖区内,行业会组织都归班禅拉让管辖。

各个行业会因规模不同,组织机构和人员设置也不尽一致,但它们都有从技术人员中任命的头领、领班、管理账目的会计以及勤杂人员等,各司其职,满足有关部门对手工业产品的需要。

以拉萨缝纫业的苏康为例,该行业会有缝纫工 430 余人,有首领列参巴 3 人,是地方政府从手工业者中任命的官员,一般为该行业的技术优异者,官阶五品,每年薪俸为藏银 16 品、粮 108 克。此外在苏康内还领取工薪 17 品。苏康下属头人的任命、支差、征税等都由其决定。其副手为仲多 3 人。他们之下的行业会头领还有乌钦 3 人,即各工种支差的领班头人。乌钦由列参巴任命,其职责除分派本行业会员支差外,还对工作质量负责,监督工匠做工。在支差期间,其工薪为一般工匠的 3.5 倍。乌钦的副手为乌穷,共 5 人。在乌穷之下的负责人为基巴,共 4 人,主要任务是主管行业会内的财务工作,如支差工匠的出勤,收取同行业工匠交来的费用等。另外还有几个小头领为基约,传达各级首领的指令,下达至一般会员。基约一般由行业会成员轮流担任。以上是苏康即缝纫行业会的各级头领人员,其他行业会的领导机构与此相似,只是人员数量有差别。

手工业行业会把会员分成两部分加以管理，一部分支劳役差，另一部分交货币差，名单由列参巴审定。如缝纫工中技术优良者，他们在行业会的统一领导下，每年定期为地方政府的有关部门支差，支差期间供给饮食外每天2两藏银。只有在任务特别繁重时才提高待遇，每月发3尅青稞和每天4两藏银，另有少许酥油和茶叶。一般每年服役两三个月，具体多少依地方政府需要而定。1958年，十四世达赖将考格西，各主要寺庙要布置一番，缝纫工支差达8个月。另一部分为交货币差者，多为技术较差者或妇女，交货币差数量由工匠自身的技术水准高低和收入多少而定，至少也要交藏银15两。所收货币差，由行业会的“基巴”统一管理，除必要开支外，余下部分按支劳役差者的天数多少予以补贴，以补偿他们因支差而造成的亏损。

地方政府有关部门需要工匠时，即可向管理行业会的机构提出要求，然后该机构向行业会首领下达指令，行业会随即指派服劳役的工匠前去支差。为保证有关部门对工匠的需要，行业会有严格的规定，防止工匠随意旷工。以缝纫工为例，在支差期内，1天不去，罚藏银50两；每年给地方政府有关部门做佛衣1次，1天不去，罚藏银60两；每年需定期给官员做服装，1天不去，罚藏银40两；每3年给布达拉宫做一次水桶布罩，1天不去，罚25两藏银。罚金相当于正常佣金的3—7倍。重罚使工匠不敢随意拒绝支差。行业会收到罚金后，能及时雇请其他工匠顶差，不致延误地方政府的差遣。

加入行业会，原则上是自愿的。在有行业会的手工业行业里，有些行业只要一从师学艺就要加入，且有一定的例规。如江孜织毯业：若某青年从师学艺，须在其父母和师傅谈妥后，带着礼物，去请求行业会首领批准。礼物为哈达1条，白糖1斤，藏

银10多两。从师入会,实际上是增加1个支应差役的人,行业会首领一般都批准。申请者在入会后,需交纳30两藏银,作为行业会活动经费,正式成为会员。[1] 加入行业会,表面上是自由的,但背后却隐藏着无情的强制性。因为不加入行业会,就不能从事这一职业以谋取生活来源。一旦加入,就套上支劳役差或货币差的枷锁。

加入行业会后,在特定的区域内,手工业者可以自由谋生,但不能随意离开这一地域。如要离开,必须得到行业会头人的批准。在江孜,还要立字据画押。行业会作出这些规定,并不是担心手工业者流落他处损害其他地域手工业匠人的利益,引起相互竞争,彼此削弱,而是为了掌握手工业者的行踪,一旦有关部门有紧急需要时,能随时召回,供行业会差遣。对于交货币差的会员,知其去向也可及时收取货币差。

在拉萨和江孜,工匠有退出行业会的自由。如裁缝匠人退出时,交4品或5品藏银即可。但一旦退出,即不能在原地区操这一行业。况且在农奴制社会里,谋生门路十分狭窄,若能有幸另谋他业,也同样有各种差税负担,故退出行业会的实例极为罕见。有些行业会成员被开除出会,行动上不再受原行业会的约束。但若重操旧业,同样要承担一定的劳役或交纳一定的货币。

行业会直接受西藏地方政府部门领导,其主要职能是保证满足封建领主对手工业产品的需要,而满足这种需要的主要手段不是从手工业者身上收取金钱或实物——手工业产品,而主要是抽取他们特有的劳动力。由此看到,西藏的手工业行业会是受封建领主利用,并以劳役方式对手工业者实施剥削的组织,

① 《藏族社会历史调查》(四),第153、154页,西藏人民出版社,1989年3月。

是农村封建领主对农奴实行劳役地租剥削的再现。

西藏的手工业行业会不是向封建领主进行斗争、维护手工业者利益的组织。行业会每年有定期的集会借以增进会员间的了解,在会员间出现婚丧大事时,成员之间有互相帮助的惯例。到了近代,由于廉价的外国产品的涌入,严重伤害拉萨手工业者的利益时,行业会也有某些护卫自身利益的举动,如禁止市场出售进口的同类产品等。但这些做法,没有得到地方政府的支持,显得软弱无力。如1956年时,从印度进口的松巴靴价比拉萨市产品价低一半。行业会曾要求地方政府禁止进口,但因措施不力,市面仍有出售。像这样的状况,仍改变不了行业会固有的性质。

第三节　手工业者的地位和作用

西藏封建农奴制社会中手工业者的地位是低下的。尤其是五金匠人中的铁匠,被视为"黑骨头"、"不干净的贱民"。人们不愿与他们联姻,也不愿与他们交往,即使在万不得已的情况下,请铁匠前来修理农具,也不愿铁匠使用自己的餐具和茶碗。若被误用,即予丢弃或毁坏,以免把自己的血和骨头"弄脏"。

西藏手工业者地位低下,与农奴制度有关。农奴制度之所以能存在,主要是领主占有土地,并使农奴的人身依附在土地上。手工业者却可以不依靠土地,进行手工业生产。手工业者大多来自乡村的堆穷户,若堆穷户不从事手工业生产,仍以租种小块土地或充当佣工为生,他们仍受制于庄园主,维持着农奴制度赖以生存的生产方式。而手工业者不同,他们不依赖于领主的土地还可生存,这无疑是摆脱领主羁绊的新群体,不利于庄园

制的存在和发展。为抵消他们的影响，在政治上、社会地位上加以贬斥是必然的，这就是西藏手工业者受到歧视的原因。

西藏的手工业者尽管在社会上受歧视，但他们的谋生方式带来的经济收入，高于一般的差巴和依附于土地的堆穷。

手工业者的另一个不可忽略的变化是相对说来人身获得了较多的自由。同是出身于堆穷，但投身于农业或手工业，人身的依附程度就出现明显的不同。若从事农业，只能依靠土地为生，因土地为三大领主所有，这就落入领主的直接控制之下。有一些劳动力较强的堆穷户上升成为差巴，担负起领种份地和支应差役的重负，同样受领主一系列传统的约束，永远冲不破农奴制的樊篱。但若从事手工业，离开了土地，就开始摆脱对领主的依赖性。这些人带着简陋的工具，领着家小，流向他乡，流向城镇，原有的领主除向他们收取象征人身依附关系的人头税外，其他方面的控制就放松了，不能以人身隶属关系干涉他们的婚姻，限制他们的行动。从这个角度看，手工业者争得了差巴、堆穷所没有的自由。

手工业者流入城镇后，除仍须向领主交纳固有的人头税外，不可免地要承受所在地有关领主、寺院、地方政府和手工业行业会（如果有的话）的额外摊派。这些负担，是在原来领主庄园内所没有的。据对拉萨向行业会支货币差的工匠调查，他们的一般负担有下列各项：一是向原来领主交人头税藏银 5—100 两不等；二是每年向行业会交藏银 25—250 两的货币差；三是传召大法会期间铁棒喇嘛的各项税收；四是朗子厦的税和摊派。上述各项开支，大约占工匠年收入的十分之一至五分之一左右，这种负担，虽然是新增加的，但比在庄园内领种份地时剥削率达 50％以上轻得多。

尽管与在庄园里的农奴相比,手工业者的收入略高,人身较自由,受剥削较轻,生产积极性有所提高,但从生产规模和经营方式的角度来看,直到民主改革前夕,西藏的手工业仍处于比较落后的状态。其表现除生产技术仍保留千百年来沿袭的一套外,其生产规模也没有改变一家一户的狭小范围,除了少数由政府或寺庙控制的造币厂、造纸厂和为某种特殊需要临时组织的活动外,民间还没有形成具有一定规模的作坊和工场,也没有出现雇有若干手工匠人和拥有一定生产资料的工场主和作坊主。在地毯之乡的江孜,当顾客需要较大面积的地毯时,某一户织毯匠人接受了订货后,为解决人力和设备不足,曾出现若干户联合一起进行生产的情况。一旦完成订货,各户自行离散。在拉萨出现过一些商人临时雇请一两个铁匠、木匠,加工一些应时产品,付出工资,盈利归己,同样没有成为定制,当雇主认为加工到一定数量满足需要后,便解雇工匠,任其离去。

由于工匠仍保持在一家一户的生产基础上,不可能提供大量的产品,因而在西藏广大地区也无从建立系统的销售渠道,使手工业产品能顺利地流入所需要的地方。在广大农村雇请流动的手工业者为自己加工必需的手工业产品成了重要的产销形式。雇请铁匠、木匠、鞣皮匠、石匠、裁缝、纺织工、榨油工前来加工产品的现象十分普遍。如拉孜宗杜素庄园的富裕差巴囊巴·顿珠才仁 1958 年雇请的手工匠人就有:裁缝 37 天、捻线工 2 个月、织布工 20 天、榨油工 26 天、鞣皮工 18 天、木匠 2 天、屠宰匠若干天(杀羊 32 头、牛 1 头)。该庄园的其他农户,都有或多或少雇请手工匠人前来加工自己所需产品的事例。[①] 我们从这些

① 《藏族社会历史调查》(六),第 77 页,西藏人民出版社,1991 年。

典型实例中,看到广大农村对工匠及其手工制品的需求还是普遍的。

西藏手工业生产规模狭小,原因是多方面的,其中手工业者生活贫困,资金短缺是重要的原因。如拉萨有些鞋匠,资金只够购买 4 双皮鞋的原料,若有两双不及时脱手,形成资金积压,生活就难以为继,只好另找门路。据拉萨城关区 1959 年的调查,拉萨共有裁缝 112 人,其中有 100 人负债,负债面达 89%。在这种情况下,手工业者无法进行扩大再生产。手工业者之所以资金短缺,首先是根基不稳,在他们之中,有子承父业的,但更多的是来自农村中的堆穷或破产差巴,他们从事手工业,是因为从事农业没有出路。投入手工业行列后,资金短缺是必然的。其次,手工业者所受的剥削,与领种差地的差巴、堆穷相比是较少的,但其实际负担亦不算轻,尤其是支劳役差者更甚。如以铁匠为例,在民间受雇,除免费食用外,每日还可得酬劳青稞 1 藏克,约为地方政府所付酬金的 10 倍。手工业者负担重,难以积累资金扩大再生产。到民主改革前夕,西藏还没有出现因发展手工业而产生的作坊主或工场主,是有深刻的社会根源的。

在拉萨,手工业者比较集中,到民主改革前夕,计有 5600 余人,占全市人口的六分之一。全西藏约有手工业者 8000 户,可见其力量是弱小的。无论在农村还是城市,手工业者还处在封建领主的束缚之下。就整体而言,西藏手工业正处在开始与农业分离的发展过程中,西藏的独立手工业者也正处在形成的过程中。

第四节　现代工业的萌芽

到了近代，西藏也和祖国其他地区一样，受到外国殖民主义者的侵扰。血的教训使长期关心西藏命运的人认识到，如不及时进行变革，西藏将落入外国殖民主义的统治之下。

1906年，受维新思想影响较深的张荫棠，领副都统衔查办藏事，在拉萨分设交涉、巡警、督练、盐茶、财政、工商、路矿、学务、农务等9局，为长期停滞不前的西藏封建农奴制社会开创了变革之风。1913年，十三世达赖历经避难于内地、漂泊于境外的惨痛磨难后，认识到现代科学技术对发展西藏经济的重要性，于是派遣西藏中小贵族子弟强俄巴·仁增多杰等四人赴英国留学，分别学习电机、电信、采矿和军事等专业，为发展西藏的现代工业培养人才。

铸币是西藏财政来源的重要渠道，历来受统治者重视。西藏近代工业的萌芽，首先从铸币业开始。1913年，噶厦委任克什米尔人额斯马拉技师为列参巴，建立机器厂，制造枪支弹药，不久改为造币厂和印刷厂，铸造银币、铜币和印刷钞票，开始使用简单的机器。1917年，又在罗布林卡西边建梅吉造币厂。1920年，又建洛堆金币厂，铸造较为精致的金币和铜币。1922年，建夺底硬币厂。1926年起，在该厂开始用从英国购进的机器印刷套色的纸币，标志着西藏地方货币的印刷进入了新的阶段。

1924年，留学英国的强俄巴·仁增多杰从英国订购1台125马力的发电机运回拉萨，并在夺底着手筹建发电厂。1931年发电厂建成，并由十三世达赖命名为“无限美妙智慧宝库扎西电机

厂”，简称扎西电厂，并合并了洛堆金币厂和夺底硬币厂，成为西藏高原第一个具有现代机器的工厂。扎西电厂又称扎西造币厂。该厂由发电厂、造币厂两部分组成。据1952年调查统计，发电厂有男女工人共8名。造币厂规模较大，计有翻砂、加工、印刷3个车间，约有男女工人60人。全厂设备情况为：发电机1部，车床5部，交流电动机7部，25千瓦直流发电机1部，平板机3部，切纸机1部，印刷日光机4开1部、6开3部、8开1部，圆边机1部，刨床1部，10马力柴油机1部，撞孔机1部，配套机器1套。[①] 此外在造币厂内，由贵族擦绒经办，设立了毛纺织厂，生产享誉一时的“色章氇氇”和毛毯。该厂从印度购进1台小型毛纺机，另外还有若干西藏传统的纺织机器，计有男女织工30多人。以上是直到和平解放时西藏现代工业的状况。

扎西电厂的规模是狭小的，但其建成后，为造币厂提供了动力，并在罗布林卡安装电灯，为西藏使用近代机器进行生产开创了先河，其意义不容低估。1935年，又在八廓街附近的吉布岗建变电站，使扎西电厂的电力通过高压线进入拉萨市中心，为大昭寺、小昭寺和部分贵族、富商提供电力照明。电力的应用和各种机器设备投入生产，表明西藏有了近代工业的萌芽。

西藏近代工业的出现，是由封建统治阶级一手策划和经办的，且是在没有打破封建农奴制的生产关系下进行的，与西方近代产业革命的兴起有着本质的不同。就技术而言，除了少数学习过现代科学技术的人外，在这些工厂做工的男女工人还处于文盲、半文盲状态，他们的人身也不自由。就资金、市场而言，西

① 《西藏地方政府近代金融机构造币厂简介》，见《西藏金融》，1989年第三期。

藏广大农奴仍处于十分贫困的状态，购买力极低，不能为现代工业的发展提供广阔的市场。宗教势力的因循守旧，又为工业的发展设置重重障碍。因此，处于萌芽状态的西藏工业，除了造币厂印制了相当于藏银二亿多两的纸币流通于市，造成通货膨胀外，到 20 世纪 50 年代初，扎西电厂的设施因长期运转得不到及时维护和更新，多已报废，纺织厂也停止生产。西藏仅有的近代工业的萌芽，没有得到进一步的发展。

第五章　商品交换

西藏封建农奴制社会中的商品交换是社会经济结构中的重要组成部分。它作为农业、牧业、手工业的社会再生产的中间环节,作为生产和消费之间的纽带,受农业、牧业和手工业发展水平以及交通运输状况的制约。同时它也对生产和消费有很强的反作用。从总体上说,商品交换是与整个社会经济发展水平相适应的;从局部来看,在社会生活的不同方面,如在广大农区和牧区之间的产品交换,在城镇中的商业、在边境地带与邻国居民的贸易,在三大领主经营的商业活动中,商品交换的性质、地位、特点和作用是不相同的,反映出西藏商品交换的多层次和发展不平衡的状况。

第一节　农牧产品交换

西藏最主要的生产部门就是农业和牧业。就农民和牧民的生活需要来说,自给自足的程度是很高的,但是农区所必需的藏北盐湖的盐,需要藏北牧民采集运送到农业区。牧区由于地势高寒,植物生长期短,青稞不能结实成熟,所以也需要农区的粮食。因此,农牧产品进行交换是广大人民基本生活的需要。另

一方面，农区和牧区都有本地区的剩余产品，不论剩余产品是在直接生产者农牧民手中，还是被农奴主及其代理人剥夺集中到三大领主的掌握中，为了满足生活需要，或为了谋取利润，他们都需要进行农牧产品交换。

交换主要是采取集市贸易的方式。多半不使用货币支付，而是以物易物。例如，在农业区，以山南拉加里地区为例，[①] 该地区每年有三次定期的集市贸易，其中有的与宗教活动结合在一起进行。

规模最大的一次是藏历十一月中到十一月底的“霍尔崇”，在绒地方进行。这不仅在本地区是规模最大的，在雅鲁藏布江中游的山南地区也是规模最大的一次农牧产品交易。

交易的内容主要是牧民从牧区带来的畜产品，如酥油、羊毛、肉类，以及采集的盐和碱，到这里来交换农区的粮食。有些牧民从藏历九月或十月就陆陆续续赶着牲畜驮着盐碱和畜产品来到绒地方。牧民一般是与自己熟悉的农户联系，在收获完的农田中支起帐篷，白天把牲畜赶到附近山上放牧，晚上赶回帐篷附近，以驮来的物品甚至一些牲畜换取粮食。交易完成就把粮食驮回牧区。

牧民往往是几户或十几户结伴，一起赶着一二百头牲畜来到绒地方。最多的时候有七八十起，驮子数目超过一万。农区前来参加交换的除了一般的农奴之外，主要进行大宗交易的是拉加里赤钦兄弟三家，以及山南地区甚至林芝地区工布一带的庄园派来的人。此外，本地区的以及拉萨的一些小商贩也带些

---

① 参见《拉加里地区调查报告》，见《藏族社会历史调查》(二)，第1—48页，西藏人民出版社，1988年。

日用品来此交易。

交易期间拉加里派人管理市场。往往是绒地方的错本主管市场或者由拉加里府邸派强佐来主管。从藏北来的牧民也要选出一位头人参加市场管理,处理纠纷。

交易在买卖双方充分协商下进行。没有统一的度量衡标准,各人用自己习惯的标准去衡量,双方同意即可成交。成交后还在一起喝酒祝贺交易成功。

一般的中等农户这时带少量粮食来这里换取所需的牧区产品,但大宗的粮食交换由领主进行。如拉加里赤钦每年要以七八千甚至一万多尅粮食换取酥油、羊毛以及盐碱等牧区产品。赤钦的两个兄弟家也都运来上千尅粮食,附近庄园也有的运来大量粮食进行交易。

另外两次集市贸易,一次是藏历一月十六和十七日,在拉加里宅邸举行新年祈祷法会期间。全区 9 个寺院的僧人都集中到茹果雪。在这两天要举行跳神活动,吸引很多群众来看。这时在茹果雪附近山沟里进行一次集市贸易。这次的交易量不大,附近地区的小商人也带些小商品来交换土产,集市往往只进行一天。

另一次是在藏历六月四日,塔布札仓寺的喇嘛来拉加里府邸举行法会,这时在绒地方进行一次交易,约两天时间。

除了拉加里本地区的集市贸易外,有些兼营商业的人也参加附近各宗的定期集市贸易。如在藏历五月、七月、十一月参加错那宗的集市。届时拉加里赤钦也派一个商帮带五六十驮肉、盐等去错那交换不丹的大米。

除了定期集市贸易外,还有一些流动商人带少量土产,有的是带自己生产的手工业品,不定期地流动出售。有的资本较大

则每年固定时间来进行交易。也有的春季来将商品赊出去，秋收时来收款，同时也作些现金交易。秋后往往有喇嘛带着茶、纸烟等杂货来换粮食，也有错那宗的人来这里出卖辣椒和水果等，有时流浪的穷人也会作些小生意。

在茹果雪有一家小商店，是饭铺兼营纸烟、火柴、肥皂、纸张等五六种日用品，数量不大。拉加里地区还有两三家这类小型店铺。有的人家有时卖些辣椒、纸烟等，有货就出售，售完也不一定再进货。这类人家还没有形成店铺。

在本地区的集市贸易中，一般都是以物易物，不使用货币支付，也很少用货币计价，一般是以粮食计价。如1个犁铧为3克粮食，1头好毛驴为25克粮食，1个筐子为五分之一克粮食等等，借贷也以粮食折算。以货币支付的也要折合成粮食。货币主要集中在领主和富户手中。

在牧区，以那曲地区为例。[①] 那曲地区的牧民，多数人每年去农区进行一次交易。藏历八月到十一月，牧草茂盛，牲畜体壮，畜产品已经收获，而这时农业区也已收割完毕，是进行农牧产品交换的季节。从牧区到农区交换往往要花三个月时间，十月、十一月出发，到次年一、二月才能回到部落。

去农区交换的物品主要有采集的盐，此外有酥油、奶渣、皮、毛、肉等畜产品和牛、羊等牲畜以及土碱、人参果等。从农区换回粮食、茶、氆氇、牛鞍、帐篷杆、酥油桶、木碗等生产生活用品。

牧区各部落一般有大体固定的交换路线和地点。一般是去靠近自己最近的雅鲁藏布江中游地区，如西部牧区去日喀则附

① 参见《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》，第94—108页。中国藏学出版社，1991年。

近各宗,中部牧区去拉萨和山南各宗,东部牧区去昌都、林芝等地农业区。藏北牧民常去的农区是南木林、尼木、堆龙德庆、白朗和林周等地。一般是牛羊多的牧民走的远些,如去山南可以换回质量好的青稞,牛羊少的则走的近一些。也有些牧民是在支差途中顺带进行交换。

牧民参加交换一般以两种方式为主。

一是参加农区大的集市贸易。主要有四个地方:

(1)藏历七月在当雄。(2)山南错那。(3)山南桑日。(4)江孜、日喀则之间的"约"地方。

另一种方式是直接与农户交换。往往是到农区找亲戚或熟悉的朋友,或者带些礼物寻找农户建立关系,以后每年都来这家落脚。来时要带些牧区产品作礼物,或把宰杀牲畜的头蹄下水等送给房东,房东也会回赠些礼物。

农牧区产品比价大体上是稳定的,主要是盐粮比价,一般是1比1,即1 尅盐换1 尅青稞。这里说的尅是容积单位,每尅青稞为14公斤,每克盐为21公斤。比价受到农牧区之间距离的影响。距牧区较远的白朗,1 尅盐换1.2 尅青稞;而在距离牧区近的堆龙德庆是1.2 尅盐换1 尅青稞。如果在靠近农业区的当雄牧场则3 驮盐换1.5 驮青稞;在黑河,3 驮盐换1 驮青稞,再往北到安多,则5 驮盐换1 驮青稞。

牧民进行盐粮交换不愿意与农奴主进行交易,因为农奴主往往压价,只有在销售困难时才低价卖给农奴主。有时则存放在亲友家中等来年再出售。所以盐主要是牧民与农户直接交换。牧民换回的粮食一般是自己食用,不去转卖。

第二节 城镇商业与货币流通

城镇的商品交换是有固定商户、固定市场,并以货币为媒介的商品流通。由于西藏的经济发展滞后,城镇不多,商品交换主要集中在拉萨、日喀则和昌都等政治中心和宗教中心。

在1950年前后,西藏的商户总计约3000户,多分布于市镇,其中拉萨约900户,日喀则242户,昌都122户,亚东30户,阿里地区700多户。上述五地占全藏商户总数的三分之二左右,其余广大农牧区商户甚少。西藏的商户有下述特点:一是三大领主和土司头人在资金和经营上处于垄断地位。据有关资料载,邦达仓、三多仓、热振仓、擦绒、功德林、大金寺、索康、洞波、拉鲁、阿沛、尧西彭措、桑颇等12户大商均为贵族、寺院和土司头人的商户。他们计有资金500余万银元,[①] 占拉萨900余商人总资本1163万银元的43%,其余98.7%的商户,仅占资本的57%。其次是外商占有相当的比例。据不完全统计,在和平解放前后,西藏有尼泊尔商人104户,印度商人724户,[②] 共828户,占西藏商户总数的27.6%。另外,西藏外商的资金约为200万银元,占西藏商业资金总数的13.3%,由此可知外商在西藏商业中的作用。三是行商和摊贩多。如阿里地区的700多户外商,均为夏来冬去的行商;日喀则市在1951年时有商户计242户,行商和摊贩共196户,占商户总数的81%;江孜在1950年

① 参见《西藏商业调查》中对西藏私商的资金估计。1956年未刊稿。

② 在724户中,712户在阿里,其中有少数克什米尔人、拉达克人和尼泊尔人,因数量不详,故不单独划出。

时有商户 99 户,行商和摊贩为 94 户,占商户总数的 95%。

坐商少,行商和摊贩多,说明适合于商品流通的市镇数量甚少,不能满足人们对商品交换的需要。实际上,西藏的广大农牧地区店铺甚少,人们就将定期的庙会集市作为市场的主要补充形式。

西藏长期同边境诸国有传统的边贸往来。远在清代,尼泊尔输入的大米就是中央政府驻藏边防军队的重要粮饷,也是拉萨传召期间的熬粥用粮。这种边境交换,概括起来计有下列四种:一是以三大领主为主体的大商人所从事的进出口贸易。这类商人,资金雄厚,同外商结合在一起,控制着西藏的商品流通。如藏商中的邦达仓、三多仓、擦绒;尼商的夏木嘎布等,他们在西藏有商业网,在噶伦堡、加尔各答有派出机构,沿途有骡马运输队,用电报传送商业信息。一些资金不足的中等商人亦属这一类。他们无力直接从事进出口业务,但也热衷边贸,带着现金或实物,到亚东等边境城镇,从那里的外商处批发商品,运回拉萨、日喀则等城镇出售。二是噶厦派出的商业机构"哲康"、"桑哲"等,这些机构与上述商人所从事的边贸不同,他们所从事的是传统的盐粮贸易,不作近代工业品的交换。他们在规定的范围内实行专营,不许民间插手。如聂拉木、错那、拉康和帕里等边境城镇,均有此类机构。三是边民之间的小额交换。这种交换,又存在两种状况,一是边民之间的互通有无,一是边境小商之间的贩运。这些交换均系双方的土特产品,具有互补的性质。据调查,拉康和不丹之间交换的产品,前者为氆氇、藏被、牛羊肉、羊油、羊皮、干鱼、奶渣、盐巴、卡垫、马背垫、藏毯、炒青稞锅;后者为大米、干辣椒、玉米、青辣椒、染草、红糖、水果、纸张、铁犁、酥油、竹盒、茶叶、不丹布、木碗、高粱、黄豆、干蘑菇、胡椒、竹筛、生

姜、猪肉、口袋等。四是国外商人到边境地区收购土特产,如羊毛、盐等。这里主要指印度、克什米尔、拉达克等地的商人进入阿里的普兰、日土、噶尔等地从事的商业活动。这些商人除用生活必需品换取牧民的物品外,有些还和当地的牧民建立起一种称为“俄协”的关系,外商以赊销或预付款项的办法,取得专门收购牧业产品的特权,获取更多的利益。

西藏市场的商品流通,除广泛使用以物易物的方式外,也使用货币,主要是西藏地方政府所出的货币,其次是外币。依据《钦定藏内善后章程二十九条》的规定,早在清代乾隆年间,西藏已有铸造的地方银币。1909年开始铸造铜币,1912年发行纸币。据统计,西藏地方政府前后共铸造和印刷的货币,有金币2种、银币50种、铜币19种、纸币19种。到民主改革前,藏币在市面流通量约计16905万两藏银,其中绝大多数为纸币。仅从1937—1959年发行每张面值100两的藏银纸币,其总量达13500万两藏银,占各类藏币流通量的80%左右。

西藏是外国商品经印度流入我国西南、西北地区的重要渠道。由于清朝末年以来,亚东、江孜和噶大克被辟为商埠,英印商品基本上免税流入西藏,因而卢比也随之而来。至1950年前后,在亚东、帕里和阿里等地的经济活动中,卢比占优势。如1955年前数年在亚东,年流通量约20万卢比,藏币仅8万两,折合卢比不足2万,即是说,在亚东市场的货币流通中卢比占90%以上。此外,在拉萨、日喀则和江孜等地,卢比亦占有一定的地位。

卢比的流入,抢占了藏币的市场,加之长期以来西藏的财政陷于入不敷出的状态,西藏地方政府为解救经济困难,只好滥发纸币,结果造成物价上涨,藏币日益贬值。如1935年每䂰糌粑、

小麦；每瓶酥油的价格分别为藏币 4 两、7.5 两和 7.5 两藏银，但到 1940 年时已分别上涨为 24 两、20 两和 35 两。5 年之间糌粑为原来的 6 倍，小麦为原来的约 3 倍，酥油为原来的约 5 倍。[①] 1940 年到 1950 年的 10 年内物价又进一步上涨，例如青稞涨价 20%，雅安茶涨价 40%，面粉涨价 83%。在物价上涨的同时，藏币与卢比的兑换也不断贬值。如宣统元年，即 1909 年，藏银 3 钱可兑换 1 卢比，到 1920 年时，藏银 4 钱 5 分才能换 1 卢比。在 1935 年到 1950 年的 15 年内，藏币从 3.75 两换 1 卢比提高到用藏银 5 两才能换 1 卢比，藏币又进一步贬值。藏币贬值，卢比升值的结果，使西藏市场日渐失去独立，外币左右西藏市场局面日益严重。

不过不容否认，口岸的开设，外商的进入和外币的流进，在一定程度上促进了西藏商业的发展。如阿里、藏北的羊毛，过去利用率不高，相当一部分任其脱落丢弃。自口岸开设后，印度北部山区的小贩进入阿里地区直接收购羊毛、硼砂等，扩大了西藏土特产品的销路。据估计，1903 年经亚东出口的羊毛价值仅为四五十万卢比，到 20 世纪 40 年代末，每年出口羊毛增至 6 万包，约计 360 万斤，价值大洋 240 万元，折合 756.9 万卢比，为 40 多年前的 15 倍。除涨价的因素外，实际增长也不少。正是这样，阿里的羊毛，已成为印度联合省阿尔摩拉等地的重要毛纺原料。西藏的进出口贸易总值，也不断增长。以亚东为例，据统计，1895 年，该处的进出口贸易总值为 105 万卢比，到 1905 年增至 213 万卢比，10 年之间增长 1 倍以上；又过 13 年即 1918 年，已达到 329 万卢比；再到 1951 年，激增至 2439 万卢比，为

---

① 无畏：《西藏经济的危机》，见《康藏月刊》，1945 年第六卷第七、八期。

50多年前的20多倍。长期以来,亚东的进出口贸易占西藏进出口贸易总值的80%左右,由此可见西藏外贸的发展是不容忽视的。商业的发展主要有利于大商户。至于中小商人,尤其后者,无力经营店铺,多系摆设地摊,这样又要负担地方政府部门或寺院系统的地皮税和其他摊派,其数量约占营业额的7%左右。另外他们还要交纳房租和向所属领主交人头税等,负担是重的。大商没有上述两项负担,所付的关卡税又把税赋转移到向其批发的小商身上,相对说来,他们的税赋是很轻的。

第三节 三大领主经营的商业

西藏自商埠开放后,外国资本的侵入带来的商业利益,诱使西藏的封建领主走上发展商业的道路。领主拥有庄园、农奴和畜群,为他们发展商业提供了资本。他们的各种特权,又为他们发展商业提供了条件。如达赖内库和扎西列空的资金,以较低的利息供贵族信贷,就是一个典型的例子。贵族大商擦绒就是从达赖内库借款经商发家的。[1] 此外,封建贵族领主在领地内派销派购、赊销赊购、强派乌拉等,都成了他们积累资本的重要手段。如堪厅所属牧区的羊毛,牧民只能以低于市场价格20%任由主人收购,不许卖给他人。阿里日土宗政府规定,每年有5个差民自备口粮,为宗政府驱赶运盐的500只羊到拉达克的卡

① 甘典:《擦绒·达桑占堆其人》,见《西藏文史资料》(第五辑),1985年,西藏政协内刊第107页。

切尔一带,换取谷物、面粉、茶和杏子,交给宗本。[1] 正因为这些有利条件,故西藏的贵族、各级政府和寺院,差不多都有经营商业的组织和机构。如噶厦的拉恰列空(财政局)和孜恰列空(布达拉财库)就是这样。他们在阿里地区派出色本(金官)和雄冲(官商),用茶叶、氆氇等日用品换取从拉达克、克什米尔等地进口的棉布、红糖、木碗、水果等;又在错那、帕里、定日等地派驻"哲朱"机构,从事盐、米、木板等垄断性贸易。此外还派出各类商官到工布乃至印度、尼泊尔采购各种用品,供政府使用和牟利。1931年,十三世达赖命邦达仓大商号在3年内从事垄断性的羊毛收购和出口。十三世达赖还亲自致函美国羊毛商人,建议双方直接从事羊毛贸易,以摆脱印度商人对西藏羊毛的肆意压价。[2] 由此可见地方政府经商之程度。

除官府外,各地领主也是左右商业交易的主要力量,如拉加里的霍尔崇庙会,每年藏历十一月举行,是山南农牧产品交换的重要市场。牧民每年大约有1万藏驮盐碱和各类畜产品投入市场。但仅拉加里的贵族赤钦、夏江和夏洛三家领主,就投入1万尅左右的粮食换取上述牧民物品,占贸易额三分之一左右。换来的货物,除少数自用外,绝大多数运到他处牟利。[3] 昌都地区的丁青、波密等地的商业,亦操纵在政府、头人和寺院手里,每年粮官和税官由拉萨运来日用品,高价强派给头人,头人又以更高的价格派给所属百姓。察雅宗设有交易所,其负责人由寺院派

① 南希·E·列维尼:《西藏阿里传统税收之比较研究》,见格勒、玉珠措姆译文第17页。

② 《西藏文史资料选辑》(十一),第177—178页,民族出版社,1989年。

③ 《藏族社会历史调查》(二),第26页,西藏人民出版社,1988年。

出,控制商业贸易。

但与此同时,广大的农奴则因人身隶属关系不能随意迁徙,加之乌拉差役的沉重又无暇顾及,实在难以开展商业活动。一些无力领种差地的堆穷户或其他人等,尽管交了一定的人役税后可以随意流动,但又苦于没有资金难以从商。从拉萨小商小贩的情况看,他们的资本来源主要是借款或为大中商户推销,以求取微薄利润,"快进快出有钱赚,时间拖长要赔本"是他们的经营准则。据统计,民改前拉萨小商小贩中,资金在1000元,即藏银1.5万两以下的商户占82%左右。可见他们资金的短缺程度。

正因为三大领主拥有众多的特权,所以在西藏商业中占有特殊的地位。据1956年调查,昌都有商户122户,总计商业资本为藏银2264万两,三大领主分别占商户总数的18%、资本总数的28%。据1959年调查,拉萨市资本较大的41户藏族批发商中,属贵族、官商、头人、土司的占23户,属寺院的占9户,两项合计共32户,占藏族批发商总数的78%。在西藏商界颇有影响的大金寺,其商业资本高达240万银元,仅在昌都的商店就拥有资本藏银262万两。像这样雄厚的资本,即使在内地的商业城市,亦占重要的地位。在西藏,"大官做大生意,小官做小生意"是符合实际的。

20世纪上半叶,西藏商业有所发展。据在桑雄阿巴部落调查,仅羊毛输出量就增长了10倍。但因商业主要操纵在三大领主手里,这种发展带来的经济利益,是很不平均的。领主通过商业活动,增加了自己的财富,而广大的农奴,却因商业的发展更趋于贫穷。其原因是商业活动与封建特权相结合,领主加重了对农奴的剥削量。在西藏普遍形成了一种由领主直接操纵的派购派销或赊购赊销的特殊商品流通方式。这种方式,既非自愿,

也不等价，交易能否成交，全以领主的利益为转移。若届时农奴不能以自己的产品及时支付对领主的赊欠，又需以商业利润即变相高利贷计算本息，这样，又使农奴债台高筑。但与此同时，三大领主经营的商业越发展，其属民的乌拉负担又越发加重，尤其是地处交通要道的属民。这是因为西藏没有现代的交通工具，一切货物均以人背、畜驮运输，加之西藏本是地广人稀的地域，运输负担尤重。如错那宗勒布区勒布村，是通往不丹和达旺地区的要道，这里的差民不仅要承担政府盐粮交换的运输任务，又要运送桑耶寺、贡巴则寺和觉拉寺的商品及有关物资。据统计，每年路经这里的货物运输量计 3845 包，每户平均运 256 包，若每天每户出人、牛各一，日运 3 包，总计要 85 天才能运完。[①]

农奴负债增加和乌拉差役繁重，是西藏农奴制度固有的现象，而商业的发展更使这些危机加深。1953 年，西藏地方政府的有关文件说，西藏“户空无人，差民日趋衰微，终生备受身心痛苦”，并坦陈造成这种局面的原因为政府、世家、寺院给差民贷款或预付款，以致差民需把自己所有产品如羊毛、牛尾、皮张之类交付，若支付不清，即造成积欠。[②] 由此可见，西藏封建主控制和操纵商业造成的社会后果。

由于历史条件的限制和宗教文化的制约，西藏领主阶级所取得的商业利润极少投入扩大再生产的领域。他们把积攒的财富多用在消费上。在拉萨贵族中，崇尚的是奢侈的生活。彼此互相宴请，以食物丰盛、衣饰华美、佣人众多为时尚。这种风气，也波及到一般商人。

---

① 《门巴族社会历史调查》(二)，第 150 页，西藏人民出版社，1988 年。

② 见《西藏地方噶厦政府减免旧粮债办法及处理牧区钱债办法》。

除贵族领主和富商大贾奢侈享受外,西藏的整个社会财富大量用在宗教事务上,也妨碍了西藏社会经济的发展。据贝尔估计,1917 年时,西藏噶厦实际年收入约计 72 万英镑,而西藏僧侣(达赖除外)每年从政府那里得到的各种实物约值 100 万英镑。[①] 即是说,寺院分享的利益,比地方政府实际收入还高出一半。像这样的寺院支出,显然是西藏地方财政的沉重负担,使其无法把财力用在生产性开支上。

鉴于上述财政的支出状况,尽管西藏地方政府的一些官员和宗教上层人物曾试图作出一些改革,把西方科学技术引进来,以发展西藏的经济,但收效甚微。如 1913 年,十三世达赖曾派留学生出国,分别让他们学习机电、工矿、邮电和军事,以期发展西藏经济,但因缺乏财力以及受政教合一的政治制度的束缚,终无建树。1932 年,建江孜银行,随后又建日喀则银行,试图发展西藏的金融事业,仅历时 4 年即破产倒闭。1931 年,拉萨建成小型发电厂,接着又建成了使用现代机器的造币厂及其他一些小型工厂和作坊,但由于资金短缺,设备陈旧,到和平解放前夕,这些工厂和作坊经数十年经营,仅拥有 120 多人,处于半倒闭状态。

总之,三大领主经营的商业是建立在封建农奴制基础上的,获取的商业利润,既没有用于发展科学技术建立工业,也没有用来改进农业。相反,它与三大领主的高利贷相结合,加重了农奴的负担。另外,帝国主义势力在西藏倾销商品,掠夺原料,这不仅损害了广大农奴阶级的利益,同时也排挤三大领主的商业,损害三大领主的利益。

---

① [英]查尔斯·贝尔:《十三世达赖喇嘛传》,第 153—155 页,西藏社会科学院,1985 年。

小　结

本编介绍的是西藏封建农奴制社会的生产部门。

这些生产部门处在独特的生态环境中,人们进行生产和生活的自然环境的主要特点是高与寒。

西藏在地球上的纬度与黄河中下游以南地区、淮河流域、长江流域的纬度大致相当。但地势高寒,4000 米以上的地区占 86%强,是世界上人类生存的最高区域。在西藏 120 多万平方公里的地域中,30%以上的土地是目前无法利用的。其中半数是裸岩石砾地,主要在各大山系的顶部,与永久积雪的地带相连,既不能存积冰雪,也难以形成土壤植被;其次是占无法利用土地 30%的荒草地,大多是 5000 米以上和森林带以上的地区;此外还有盐碱地、沼泽地、沙地等。人们不能在这些地区居住和进行农牧业生产。此外,江河湖泊等水面又占总面积的近 5%。所以,西藏的 115 万人口(1952 年)只能在不到西藏三分之二的土地上生活。

对于生产部门的分类,按照实际情况分为农业(种植业)、牧业、手工业和商品交换,没有工业、建筑业和运输业。虽然有工业的微弱萌芽,有泥木石结构的房屋建筑,有人背畜驮的货物运输,但都没有形成产业部门。在目前社会总产值的统计分类中,

农业总产值包括了种植业、林业、牧业、副业和渔业，而西藏到1952年只有种植业、牧业和副业，它们的产值构成是：

种植业	30.48%
牧业	67.11%
副业	2.41%

农区和牧区的人口比重却与产值的比重相反，大体上农区人口占四分之三弱，牧区人口占四分之一强。

农业和牧业生产的自然基础是耕地和牧草地。

耕地分布在河谷地带。1952年有耕地245万亩，占西藏总面积的0.145%。耕地的70%以上分布在雅鲁藏布江中游及各支流的中下游，大致与长江流域处于同一纬度范围。但是高寒干燥，平均海拔3500米，年降水量400毫米，年平均气温在西部的日喀则为6.3℃，东部的林芝为8.6℃。

牧草地占西藏总面积的一半以上(56.72%)，其中60%的牧草地在藏北高原的那曲地区和阿里地区。牧草地的海拔高度为2800—5600米，年平均气温多在零摄氏度以下。在牧草地中夏秋草场占将近60%，冬春牧场不到20%，半农半牧区的非季节性牧场占14%，其余则是海拔高、自然条件很差的临时性牧场及植被稀疏的低质草场。

西藏的农牧业生产就处在这样的高寒环境之中。

高原农业的作物品种以耐寒耐旱的青稞为主。生产工具为铁木农具并用，重要的工具是木质铁铧犁，用二牛抬杠方式耕作，耕地深度只有20厘米。肥料主要是厩肥和草木灰。由于肥料不足，休耕地比重很大，占五分之一到三分之一。气候干燥，河谷耕地表面需保留很多碎石保墒，并需要引水灌溉，对自然灾害没有有效的防治办法。由于历史上没有形成统一的度量衡制

度,对农户播种的土地面积和粮食产量都难以精确计算。一般来说,青稞可以收获种子的6倍,上等地可以达到12—15倍。《西藏社会经济统计年鉴》的数据是:1952年粮食播种面积为193.4万亩,产量为15.5万吨,平均亩产80.32公斤,平均每人占有粮食135公斤。农奴制社会中农业总的情况是:自给自足的自然经济,农牧结合是高原农业的突出特点。生产工具简单,耕作粗放,依靠天时,广种薄收。对农业投入的劳动量大而产出低。

畜牧业是自给自足的个体经济。高山、高原牧场完全是天然牧草地,没有改良过草种,没有人工培育的草地,对严重的鼠害、虫害没有预防治理的措施。牧草低矮稀疏,产草量低,能割草储存的地区极少。牧草生长期只有三至五个月,因此只能按季节放牧。夏秋草场有鲜草,冬春牧场是自然存积的枯黄牧草,又常常被高原的大风吹走。冬春草场不足,限制了牲畜的发展。1952年有牲畜974万头(只)。畜群结构的特点是小牲畜多,大牲畜少,大体上绵羊占二分之一,山羊占四分之一,以牦牛为主的大牲畜占四分之一。没有着重发展肉乳产量较高的大牲畜。古老的牲畜品种基本上靠自然选择,牲畜能适应高寒和粗饲的条件,但个体生产能力低。牧业经营粗放,依赖天然牧草,只有冬春季节有少量补饲。抵御风雪靠用牛粪或草皮砌成的围墙。不能做到细致的专群放牧。对牲畜病害防治办法很少。牲畜繁殖率低。畜产品的收获与加工的工具简单,靠手工操作。在高原北部以狩猎为副业,既除害又可以补充肉食。牧业生产的目的以自给为主,有剩余则交换茶、粮、布等生活必需品和日用品。

手工业在农牧区是家庭副业,也是维持社会再生产和日常生活的重要手段。在城镇里是脱离了土地的手工业行业,手工

业产品用于封建领主消费、寺院的需要和农奴日常生产生活所需。手工业者都是农奴,向领主支差包括手工业劳动在内。城镇的手工业者没有摆脱农奴身份,要向所属领主交纳人头税或支手工业的劳役差或货币差。西藏地方政府在城镇里以行政手段组织了多种手工业行业会,委任技术水平最好的担任官吏直接管理。手工业生产主要是个体劳动,投师学艺。资金很少,工具简单,以加工为主。在农牧业剩余产品不多、被束缚于土地上的广大农奴普遍贫困,从而对手工业品的社会需求量少的情况下,没有形成较大规模的作坊。有少量产品进入市场交换,但市场狭小。

进入20世纪后,地方政府先后派出过少数中小贵族子弟到国外学习现代科学技术,开始购进机器。但后来由于缺乏技术力量维修机器和更新零部件,很多机器报废,近代工业的萌芽在封建农奴制度下没有得到进一步发展。

西藏封建农奴制社会中的商品交换包括了不同的层次。在广大的农区和牧区,民间主要是农牧业剩余产品的物物交换,有时以粮食作为计价标准;在城镇则主要是以货币为媒介的商品流通;在边境地区有与邻国居民之间的小型边境贸易;只有地方政府、寺院和贵族这三大封建领主才具有商业资本,并与高利贷相结合,经营大规模的商业,与内地和邻国进行贸易。20世纪帝国主义的侵略势力进入西藏,倾销工业品,掠夺原料,既损害了农牧民的利益,也损害了三大领主的利益。由于社会生产力低下,农奴人身不自由,生活贫困,手工业不够发展,需求市场狭小,限制了商业的发展,也没有形成商人阶层。同时,高原的交通不便,只靠人背畜驮运输货物,也影响了商品的流通。

第二编
经济制度



第一章　生产资料所有制和人身依附关系

人类社会的生产是逐步发展的，一方面是人们如何使用土地及其他资源的问题，即生产力发展水平问题；另一方面是在生产力发展的一定水平上人们在社会生产过程中彼此结成的社会关系，也就是生产关系问题。生产关系包括社会各阶层在物质资料的生产、交换、分配和消费各方面的相互关系；生产资料所有制形式是决定这些关系的基础。西藏的主要生产部门是农业和畜牧业，无论是农业还是畜牧业都依赖于土地，有了土地才能进行生产，所以土地是最基本的生产资料。从公元10世纪开始，西藏进入封建制发展阶段。自那时起，经过相当长的封建化过程，形成了一整套封建土地所有制。这种所有制的特点是：在中央封建王朝授权下，西藏地方政府或其他直属中央的封建统治者掌握了西藏土地的实际控制权。他们再把全部土地分配给三种不同的占有者，即僧、俗领主及这些领主共同组成的行政机构，由这三种领主分别管理和经营。这就是西藏的三大领主土地占有制。三大领主在对土地垄断性占有的同时，还迫使所有农奴与他们建立起人身依附关系，形成对农奴人身的不完全占有，从而为对他们实行超经济强制奠定了基

础。在这种制度下，一方面是三大领主依恃对土地及农奴人身占有的权力，对广大农奴进行残酷的剥削和压榨，以满足自己奢侈生活的需要；另一方面，虽然广大农奴是直接从事生产的劳动者，但却根本没有占有土地的权力，只能以负担繁重的差乌拉为条件向三大领主领取份地，以取得使用少量土地的权力。他们在封建农奴制度的压迫下，被牢牢束缚在领主的领地上，终生在三大领主的残酷压榨下生活。除蜕变为领主代理人的极少数人以外，农奴大都只有少量牲畜和农具，他们在为领主服役之余，用自有的牲畜和农具在领主分与的份地（或牧场）上经营自己规模不大的农牧业生产，并且依靠这些生产（或者再加上出卖劳动力）的收入来维持生活。

第一节　封建的生产资料所有制

一、封建领主土地所有制

（一）封建领主土地所有制的形成。封建土地所有制是一切封建社会的基础和特征。西藏的封建领主土地所有制是从公元10世纪到13世纪逐步发展形成的。吐蕃王朝崩溃以及随后平民奴隶大起义，使大奴隶主所有制受到严重冲击，大量的平民和奴隶摆脱了大奴隶主的控制，在一段时期内成为占有土地的自耕农。根据藏文史籍记载，在10—11世纪，许多农民是有自由买卖和赠送土地的权力的。例如著名的《米拉日巴传》记载：米拉日巴靠经商积累了财富，便用黄金和从南北两地贩来的货物买下了俄玛家一块肥沃的三角地，成为地方上有声望的人家。又说他家后来还有一块她母亲的娘家给的名叫哲白登

穷的陪嫁田，为了支持米拉日巴出外学法，卖了一半……[①]这些记载反映了当时土地关系的一个侧面。但是，我们知道这时整个社会并非都是小土地所有者。一方面大奴隶主政权虽然瓦解了，但原来的奴隶主并没有完全消失。例如一些吐蕃王族后裔仍然残存着，他们之中有的还是占据一方的统治势力，一些原王朝属下的大臣、不少地方头人仍拥有很大的权势；另一方面，小私有者的农业是很不稳定的经济形式。前引土地买卖和赠送的事例表明：分化在不断地发生，分化的结果使一部分土地集中到少数富户手中。在这段时期内，由于生产力的进步和大起义的冲击，无论是原有的奴隶主阶级或者新产生的富户都不能一成不变地使用奴隶制方式经营了，他们开始给所属的奴隶一些生产资料和部分经营生产的权力，部分地放松了对劳动者的控制，使之增加劳动兴趣。他们之间的关系发生了由奴隶制向农奴制的转变。应当说这种新型的生产关系并不是哪一天才产生的，或哪一天突然完成转变的。在吐蕃王朝兴盛的阶段，由于生产力的发展和生产规模的扩大，某些奴隶主在经营中就采取比如给奴隶部分生活用地，或者向远离主家生产的奴隶定额收取收获物之类的管理办法，不过那时这些还不占主要地位。吐蕃王朝的崩溃和大起义的爆发标志着奴隶制社会阶级矛盾的激化，同时它也对除旧兴新起到了催化作用，使新的生产关系占据了主导地位。同时也应指出，整个社会向封建制的转变，并没有使奴隶制的经营方式一下子绝迹，这种落后的方式作为残余现象仍然保留了很长时期，直至20世纪封建农奴

① 《米拉日巴传》，刘立千汉译本，第23、33页，四川民族出版社，1985年。

制走向衰落时，不少地方还部分地保留着这种残余的经营方式。①

在新的阶段中，一些原来的奴隶主依靠其经济的优势很快转变为封建领主，并且成为这个新阶级中的重要组成部分。领主阶级的其余部分是由小私有农民中分化出来的。显然，在这种分化中，多数农户贫困破产，逐渐沦为富户的农奴。西藏社会的封建化过程，又是与佛教的复兴同时并进的，佛教的重新发展也成了促进社会封建化的一个重要原因。据记载，10 世纪后期，分散在阿里、雅隆和桑耶等地的吐蕃王室后裔，为利用宗教力量，分别资助一些僧人到内地或克什米尔等地取经学法。这些人学成后回到卫藏阿里建寺传教，他们中的一些人经过学经、译经和亲身修证，成为系统掌握经典或自成修法体系的大师，在社会上取得很高的社会地位。他们或者得到封建主赠予的庄园、农奴，或者以其掌握的知识或巫术聚敛财富，或者凭借社会影响变成了统治一方的首领。世俗的封建主为了维护和扩充势力需要佛教这样的精神力量，宗教首领则需要地方势力的支持，二者相互利用，结合在一起便形成了具有一定势力范围的教派。例如：由昆氏家族开创和控制的萨迦派；由朗氏家族控制的帕竹噶举派；由蔡地噶尔家族支持建立的蔡巴噶举派……这些教派就是既在宗教上各树一帜，又在社会上割据一地的僧俗封建领主集团。② 原有的自由农民在封建割据集团

① 参见《墨竹工卡宗土地关系和人身占有关系调查报告》，载《藏族社会历史调查》(一)，第 73 页，西藏人民出版社，1987 年版。又见《关于民改前工布则拉岗地区的社会历史调查》，中国社会科学院民族研究所 1991 年打印本。

② 王森：《西藏佛教发展史略》，第二、三、四、五、六各篇，中国社会科学出版社，1987 年。

之间的战争过程中，或被豪强领主剥夺了土地，或在宗教诱骗或战乱逼迫下为求生存，不能不依附、投靠僧俗封建主，因而失去了经济自主权和完整的人身权利，成为农奴。到13世纪初，这样的封建化过程已经基本完成。

（二）中央最高所有权的建立，封建领主所有制进一步发展。13世纪中叶蒙古汗国的势力扩展到青藏高原时，西藏正处在与不同教派结合的地方封建势力割据的形势下。受命征讨和领管西北的蒙古王子阔端，派人了解到西藏的实际情况后，通过"学富五明"、名望较高的萨迦派首领贡噶坚赞劝喻各地封建势力归顺蒙古汗国。随后，整个西藏纳入新建的大元帝国的统治下，成为全中国统一版图的一部分，西藏的土地所有制也随之发生了变化。按照蒙古贵族统治者提出的西藏归附条件，西藏各地方首领要呈献图册和贡物，然后在此基础上接受封职。① 这样元朝皇帝便成了西藏土地和人民的主宰。

元朝统治者先是遣官进藏清查户口和土地。元世祖忽必烈即汗位后，除按其传统办法把旧属吐蕃的藏族地区划为王子奥鲁赤的封地外，同时在中央设置了统管西藏事务和全国佛教的总制院（后改宣政院），封八思巴为国师（后改为帝师），令其兼领总制院事。后又命八思巴回到西藏安排西藏地方的行政机构。根据八思巴的举荐，设立"本钦"，"本钦"之下设万户、千户。万户、千户是依据土地和户口的调查设立的。据《萨迦世系史》记载：据说汗王为第一次灌顶所献的供养是十三万

① 见《萨迦世系史》，陈庆英、高禾福、周润年译本第91—94页，西藏人民出版社，1989年版。又见《西藏地方是中国不可分割的一部分》，第40、41页译文，西藏人民出版社，1986年。

户。每一万户有拉德四千户，米德六千户……[1] 上述材料说明，元朝中央对西藏土地的最高所有权是在原有的封建制基础上建立的。从这以后，原来分散割据的地方首领，变成了隶属于中央封建王朝的命官。他们原来对所辖地区的土地和农奴的统治权，变成了最高封建主赋予的实际控制权。他们的封建权力一方面受到了一定的限制，而另一方面则由于强大的中央政权的合法封赐，得到了比较稳定的保证。因此，元封十三万户，就使西藏封建农奴制在政治上得到确立，获得了继续发展的条件。

作为土地的最高所有者，元朝皇帝掌握西藏土地的最终调配权，上述划分封地、设置本钦、封授万户和千户，以及规定的征收各封建首领应缴的贡赋，都是这种权力的体现。元制"帝师之命，与诏敕并行于西土"，即委任帝师代表皇帝行使最高权力。现存的一些帝师法旨中清楚地开列着这种权力。如1295年扎巴斡色（亦作吃剌思八斡节儿，1246—1303年）帝师法旨：[2]

"奉皇帝圣旨

扎巴斡色帝师法旨

西夏鲁寺管辖之世俗百姓，热莎、玛阿、吉龙巴、门卓、窄才、热索、切灵、姜若、岩、卓这些地方所属的世俗百姓、千户、百户、十户们一体知晓：

皇帝御赐衮布贝金册和诏书，依委任之规定，我亦委他为

---

① 《萨迦世系史》，第108页，

② 中国社会科学院民族研究所、西藏自治区档案馆合编：《西藏社会历史藏文档案资料译文集》，第14页，中国藏学出版社，1997年。

你等之首领。你等要遵从衮布贝之言，按时完成国法之事。衮布贝亦不得因我委任就不与以阿违和亚维奥阔为首的宣慰司的官人们商量，行非体例之事。要不分亲疏地恩养世俗众百姓。

羊年闰四月十八日，书于上都大殿”

又如1304年仁钦坚赞（1256—1305）帝师法旨：[①]

“奉皇帝圣旨

仁钦坚赞帝师法旨

乌思藏宣慰司的官人、军官、军人、地方守卫、断事官、来往收检者、万户长、驿站的人们、牛马牧养者、传令官、僧俗百姓们一体知晓：

遵照先前诏书规定，对多吉旺秋管辖的两加措地方所属的僧俗百姓、地方官吏、牒巴、牧户、部落官长们，不得仗势欺骗，不得征收先前未征之差、食物、乌拉；不得任意强令饲养牛马；不得骗取僧俗百姓的庄稼据为己有，过去占有的要交还；不得挑拨和制造纠纷。遵照圣旨，不得追究旧差、旧案、旧诉讼。把执行的法旨给予了，如违背法旨，令其详细追查。这里的人们亦不要因有法旨行违法之事。

龙年五月二十三日，书于上都”

又如1336年衮噶坚赞贝桑波（1310—1358）帝师法旨：[②]

“奉皇帝圣旨

衮噶坚赞贝桑波帝师法旨

---

① 中国社会科学院民族研究所、西藏自治区档案馆合编：《西藏社会历史藏文档案资料译文集》，第15页，中国藏学出版社，1997年。

② 中国社会科学院民族研究所、西藏自治区档案馆合编：《西藏社会历史藏文档案资料译文集》，第23页，中国藏学出版社，1997年。

乌思藏宣慰司官人、内务管家、各拉让的侍者、招讨使司、达鲁花赤、断事官、金字使、收差官和来往经商的僧俗、万户长、塔巴林之上师与弟子、千户长及办事者们一体知晓：

居于两加措地方的寺庙属民们，过去因有历次的诏书和文告，为利于在夏鲁寺祝延圣寿，侍奉经堂，仍遵前规，照旧不变。你们任何人亦不得依气力夺要，不得借口争扯。为使安稳地祈祷，特此宣告，若逆行，岂不畏惧！

鼠年四月十六日，书于大都御花园大殿”

从阔端召请萨班起，蒙古王室就有意倚重萨迦派首领统一西藏各派势力。元世祖忽必烈继位后，除封八思巴为国师、帝师外，又在宣政院下设乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府，命八思巴举荐萨迦派官员担任“本钦”，协助宣慰使司节制十三万户。“本钦”有权处置万户之间争讼，罢免或处罚万户长，征调民夫服役。有的“本钦”任职期间还协助朝廷派来的官员调查户口，改组地方机构和依照元朝法律重订地方民刑律例。这些无疑都对地方行政的统一起了积极的作用。但是，原来吐蕃时期的政权就是在部落联盟基础上建立的，地方家族势力很大，吐蕃崩溃后分散割据了二三百年，形成了植根于当地家族的封建势力，因此统一是不可能一蹴而就的。入元以后，“各万户乃多诉诸实力，仍沿袭割据自雄之旧贯”[①]，像前藏的止贡、帕竹、雅桑、蔡巴诸万户间就不断发生纠纷和争战，萨迦集团的权威也只能是相对的。到14世纪中期，帕竹万户的势力崛起后，接连兼并了前藏几个万户，并且击败萨迦，成为占据卫藏大部分地区的地方势力。进入晚期的元朝中

① 《西藏佛教发展史略》，第226页。

央政府也不得不承认既成事实，封其首领为大司徒，[①] 帝师和本钦的权力也就有名无实了。也就是说，元代西藏的地方封建势力一方面尊奉元朝皇帝，接受封职，缴献贡赋，接受中央王朝的管辖；另一方面他们又凭借自己的实力在地方上实行封建统治，保留有相当大的割据性。

朱元璋灭元建明后，接受了搠思班呈献的原吐蕃诸部所在的地区，对其“因俗以治”，基本上沿袭了元朝的政策。太祖、成祖先是对元末乌思藏摄帝师喃加巴藏卜所荐元故官授以新职，委其照旧统治，同时又对来京朝贡的各派宗教首领皆赐封号，实行“多封众建”。鉴于帕竹集团已经取得卫藏大部分地区的统治权，太祖时先授其首领灌顶国师和万户长等名号、职位；成祖于永乐四年又封扎巴坚赞为灌顶国师阐化王，承认了朗氏家族控制的政教合一政权对卫藏大部分地区的统治。明朝中央还对帕竹政权属下贵族家臣封授都指挥同知、指挥佥事等官职，命其世袭。[②] 这样，明中央政府就接续了元中央政府掌握的西藏土地最高所有权，同时也如以前一样，又将其分封给了当地僧俗封建主，使后者行使实际控制权。

（三）三大领主占有制的确立。西藏的土地在中央王朝赋予地方实际管辖权之后，经历了由分散管理到集中统一管理的过程。元朝中央政府把西藏地方统一的行政权交给萨迦派首领，节制十三万户。但是十三万户又是皇帝直接封设的，万户

---

① 五世达赖著：《西藏王臣记》，刘立千译本，第88—91页，西藏人民出版社，1991年。

② 见《明史》卷九十，《志》六六及《明太祖实录》。参见《西藏地方是中国不可分割的一部分》，第90—102页摘引诸条。

辖区内的土地控制权在各万户长手里，本钦只是有权进行调查统计、征调差役，无法统一管理。14 世纪后半期帕竹喇本降曲坚赞兼并卫藏几个万户后封赐家臣，推行宗豁制度，设置 13 个宗，设流官宗本。① 他本人则得到了元帝敕封的大司徒封号，并准世袭。降曲坚赞在前后藏的大部分地区内的这些举措，对于领主庄园制和西藏地方的统一，无疑是有推进作用的。但是到了 15 世纪中叶以后，由于扎巴坚赞恢复宗本世袭制，导致地方贵族坐大，朗氏家族政势衰微，帕竹的统治权又被属臣窃夺，上述进程受挫。

从卫藏到阿里的基本统一是格鲁派宗教势力借助于蒙古和硕特部的武力实现的。格鲁派自宗喀巴创立以来，主要靠建立寺院、广收僧徒以扩大影响。虽然 15 世纪内建成的几大寺院也获得了一定的经济基础，但此时格鲁派并未形成单独的割据势力。从 15 世纪末开始，直到 17 世纪初，这个教派受到了噶玛噶举派、止贡噶举派先后与仁蚌巴、辛霞巴联合进行的迫害，其属下一些小寺被迫改宗，严重时几乎到了无法生存的地步。17 世纪 30 年代后期，格鲁派首领请求蒙古族和硕特部帮助，以对抗敌对势力。1637 年和硕特部首领固始汗一面与格鲁派首领商议与东北新兴满洲贵族政权联系，一面率部进入甘青康藏区，逐步征服了上述地区与格鲁派为敌的势力。1642 年和硕特部入藏消灭了藏堆结布（第悉藏巴丹迥旺布），取得了西藏地区的统治权。② 1644 年清王朝入关灭明，建立中央政权后，承认固始汗在西藏的统治权和格鲁派的宗教地位。西藏

① 《西藏王臣记》，刘立千译本，第 89 页。

② 《西藏王臣记》，刘立千译本，第 123—124 页。

地方政权与中央政权基本同步的变动，使西藏的政治经济关系发生了元代统一以来的又一阶段性发展。

固始汗除亲自坐镇日喀则、拉萨，掌握西藏的军政大权外，为了稳定他的家族对甘青康区的统治，采取了尊崇达赖、班禅，扶植格鲁派的政策。他把后藏部分领地划归班禅主持的扎什伦布寺，又把卫藏其余大部分地区的赋税收入献给五世达赖，作为格鲁派宗教活动之用，委任达赖的第巴协助他管理行政事务。这样，就形成他与五世达赖联合实施西藏土地实际控制权的局面。[①]

固始汗和五世达赖控制西藏各地后，便把取得的土地（连同农奴）分封给了属下，用以培植稳固的社会基础。分封中首先是加强格鲁派的经济基础。他们除增拨给拉萨三大寺和日喀则扎什伦布寺一些庄园、牧场外，还在南木林、曲水等地重点兴建了号称十三林的13座寺院，并封给了领地和农奴。[②] 随后，各地原有的格鲁派寺院也在这种有利形势下获得了扩充和发展。固始汗和五世达赖在大力扩展格鲁派势力过程中，也对愿意服从格鲁派领导的其他教派给予照顾，让他们保留若干代表性寺院，颁给了享有原有领地权力的封文，使其稳定在新政权统属之下。[③] 其次是对世俗封建主的分封，这同样是固始汗和五世达赖为培植其统治基础的重要措施。受封者大体可分三类。一是吐蕃时期遗存下来，一直保持着传统实力的老世家，如赞普后裔、王朝重臣后裔和古老的地方酋长等。二是元明时期形成的

---

① 《西藏佛教发展史略》第八篇。

② 其中十个林的名称见《日喀则宗牛豁卡调查之三》，载《藏族社会历史调查》(六)，第443页，西藏人民出版社，1991年。

③ 止贡噶举占有的庄园情况见《直贡区寺庙庄园村落概况》，载《藏族社会历史调查》(一)。

僧俗地方势力。受封条件是他们在此之前就已投向了格鲁派，或者为固始汗征伐提供过帮助。对于这些效忠者，固始汗和五世达赖重新承认了他们对所属领地和农奴的领有权，使其成为属下的贵族。① 另外一类则是随同固始汗与五世达赖征伐敌对势力，并建有功勋的官员，他们是新生贵族。据说五世达赖时共封贵族 175 家。除分封寺院、贵族两类领主外，固始汗和五世达赖又把没收的庄园和牧场中剩余的部分，拨交给属下的行政机构和宗豁，由官府经营和管理，所得收入除规定上缴一部分作为达赖喇嘛、地方政府和部分直属寺庙的行政、宗教活动开支外，余下的用于机构官吏薪俸及其他日常开支。这些机构也就成为领地的另一种占有者——官家。这样，在西藏形成了由寺院、贵族、官家三种不同领主组成的三大领主占有制。

在清王朝支持下建立起的三大领主占有制，是元代以来西藏封建土地制度的继承和发展，它使从中央到地方，再到各个领主逐级分封的土地所有权制度系统地确定下来，即中央王朝——皇帝拥有最高所有权；皇帝再把地方行政权授予西藏地方首领，使其握有所辖区域的实际控制权，也就是西藏全区高一级的土地所有权；地方首领再把土地分封给属下领主。

与元明两朝相比，清朝中央政府更加充分地行使了最高所有权。首先是对掌握西藏土地实际控制权的地方首领和机构，进行了多次选择和调整。到 1751 年乾隆帝钦命七世达赖兼管

---

① 土鸡年（1729）朴拉台吉赐予拉孜宗老贵族拉日孜巴的谕文中说："拉日孜巴在龙木切……母豁、子豁之土地、人、草、水、林、牧场等收入之所有权力，原系藏羌（指藏堆结布）给予，以后五世达赖和登真曲解等曾予承认，并多次谕旨，因此我再重申，各界人士不得侵犯以上权力，拉日孜巴索那旺杰可永享其乐。"

西藏政务，其下设立由达赖喇嘛和驻藏大臣领导的噶厦政府办理政务，至是西藏地方政教合一的制度最终被确定下来，达赖喇嘛及其领导下的噶厦成为西藏土地的实际控制者。在噶厦政府设立以前不同时期的掌权者，都曾以“奉皇帝圣旨”的名义对下属僧俗领主颁发过封地文书。例如我们现在可以看到的：1642年（水马年）固始汗给拉日孜巴的封文；五世达赖给贵族乃堆封地525岧的封文；第巴桑结嘉措和拉藏汗先后颁给彭措林的文书；颇罗鼐1736年颁给甘丹塔吉林领地的法令等。[①]

其次，皇帝还直接对某些较大的地方政教领袖封赐、调配领地，也曾下令没收过某些领主的领地。如最大的一次调配是1728年将后藏的拉孜、昂仁、彭措林三宗和若干豁卡划为班禅的辖区。康熙、雍正时还在藏东封过几个大呼图克图。从七世达赖入藏坐床以后，清朝皇帝都将达赖、班禅的父兄例封为公，西藏地方政府据此要拨给他们庄园、牧场，使其成为占有领地的贵族，这也是皇帝行使最高所有权的体现。对于西藏地方发生僧俗官员背叛朝廷，引敌作乱或违法的事件，皇帝就直接下令褫夺他们的爵位、官职，并命令地方政府抄没其土地财产，如1751年诏令抄没珠尔墨特那木札勒；1793年没收沙玛尔巴在羊八井的寺庙庄园；[②] 1844年查办当时任摄政的策墨林活佛等。[③]

再次，中央王朝也间接收取部分土地租赋。西藏的地租是以摊派差乌拉的形式收取，大部分是地方政府和三种领主的收

① 以上封文译件见《西藏社会历史藏文档案资料译文集》及档案译文选辑；固始汗封文系中共日喀则分工委搜集的材料。

② 参见《清代藏事辑要》，第170—171页，乾隆十五年十一月丁巳谕旨，西藏人民出版社，1983年。查办沙玛尔巴事见《清高宗实录》卷一四一二，页一一。

③ 《清代藏事辑要》，第412页等处。

入。但各地摊派的差项中均有“汉饷差”一项（详见下章），尽管其数量无多，它也是最高所有权的象征。

最后就是清朝皇帝对西藏地方征收徭赋行使了监督权。在这方面1751年的十三条章程和1793年的二十九条章程均有具体的规定。例如乾隆五十七年派到西藏的钦差大臣福康安等发现西藏差赋分派中弊端甚多，人民苦累不堪，奏报了皇帝，皇帝下令蠲免钱粮，赈济贫民，[1] 并命驻藏大臣督导地方政权清查整顿土地负担情况，明令官府寺院和贵族属民一律平均负担。此后，西藏遵旨清查过几次地方差役，1830年的“铁虎清抽”就是其中最全面的一次。为这次清查所写的呈文中对于土地所有权归属写的甚为清晰，“尤有禀者：较大寺庙及公、噶伦等大官贵族之顿差百姓、俸地等，皆乃奉天承运大皇帝和遍知遍观大怙主胜王之庶民与领地，仅归其使用，并非各自背负而来”，指明了清查整顿的根据。[2] 这些清查整顿的结果，都由驻藏大臣衙门备案存查。所有这些表明：清朝中央在西藏充分行使了最高所有权。

在中央王朝支持下，固始汗——五世达赖从武力征讨和推行格鲁派的政教统治时起，就极力建设地方的统一政权，对土地所有权的集中管理乃是其中最根本的措施之一。三种领主占有制既照顾了封建主阶级的特权，加强了政权的社会基础，又统一了全区的高一级控制权，使源于割据的封建社会稳定下

① 《卫藏通志》卷九、页七，商务版。西藏人民出版社1983年版，第319页。

② 见《铁虎清册》绪论，汉译本，中国藏学出版社，1991年版。引文见本书第10页。

来，从而再次推动了社会的发展。

五世达赖及继后的西藏地方行政实际管理者第巴·桑结嘉措对于集权于拉萨的“第巴政府”① 建设是不遗余力的。五世达赖时曾陆续登记卫藏、阿里、工布地区的土地。在分封各类领主领地的同时，又重新采用降曲坚赞设立流官的办法，在各地设立直属“第巴政府”的宗、豁机构，使地方的管理权归于一统。明确规定贵族和寺庙占有领地的条件，即要有利于格鲁派的发展；贵族要服务于政府，担任官职，并集中居住在拉萨。桑结嘉措制订的“噶伦办事章程”进一步规定，凡地方政府的职官，必须尊信格鲁派。他确定了贵族、寺院领主按“顿冈”统一缴纳贡赋的“永系”制度，相应颁行了“丹增尅如”(官斗)、“德踬”(官秤)，向统一度量衡制度前进了一步。在同一时期内，由五世达赖开始的修复扩建布达拉宫的工程告竣。这个浩大工程的建设，显示了西藏在地方政权推动下社会生产和财富积累获得的巨大发展，也表现出集中调动各方财力、物力和人力的能力。这一西藏最大、最雄伟的建筑，集藏传佛教殿堂与封建城堡于一体，体现了封建统治与宗教崇拜的高度结合，逐渐成为名副其实的西藏政教中心。

从 17 世纪末到 18 世纪中，清中央政府针对西藏连续发生僧俗领主权力之争的复杂形势，逐步加强了对西藏的治理，并把一贯遵循的尊崇格鲁派的路线，最终确定为在西藏实行集政教两权于达赖喇嘛一身的政教合一制，废除了郡王制。根据 1751 年钦定章程规定，在达赖喇嘛领导下的噶厦内添设僧官

---

① 西藏地方政府的藏语称谓：“第巴雄”(སྡེ་པ་གཞུང་།)，“雄”意为政府。

噶伦。此后地方各级机构均依此设置了僧官职位，使格鲁派宗教势力直接参与政务，把政教合一的体制渗透到政权的所有方面。到18世纪中期，随着政教合一体制的确立，西藏地方的政权机构和管理制度已形成了稳定的体系。从现存的一些史料和档案文献中可以看到，七世达赖时曾给贵族、寺庙重新颁发过封文。此后，有关领地变动的事项由噶厦秉承达赖的旨意处理。噶厦之下又设孜康主要负责所有庄园土地人口的登记，还有其他管理租赋收支的机构，形成严密的系统。土地分封和集中统一的管理，使西藏再也没有三种领主占有之外的土地，把封建土地制推向了封建领主阶级高度垄断的程度。

西藏除中央王朝皇帝的最终处理权外，集中代表西藏僧俗封建主利益的地方政府以皇帝名义对全区土地实施实际的控制，其中包括：1. 对贵族、寺院（含高级僧侣）领地的分封权和没收权；2. 授予下属机构，如孜恰列空、拉恰列空、颇康列空以及宗、谿等部分土地经营权，并可随时进行调整；3. 对贵族、寺院的领地以及由政府机构管理的直属差巴的摊派租赋权，确定各个领地应摊派的份额（即划定冈、顿数和减免数）；4. 管理和监督土地占有者之间领地占有权的转移、变更，处理领地占有的纠纷。如贵族的析产、赠送、布施等协议的文件，均需禀报噶厦查核档案后，予以批示加印。为了严格对土地的控制，维护封建领主经济的根本，地方政权禁止一切土地买卖。例如，1898年十三世达赖的文告中就明确规定“不许从根本上买卖土地”。农奴是没有土地的，他们自然没有卖地的条件。按规定贵族、寺院也是不能随便出卖土地的，特别是根本不能出卖祖业田（帕谿），因为那是与其地位、名号联系在一起的。从历史上看，有个别的贵族出卖过部分土地，

那也是要经过批准和备案的。

对于贵族和寺院来说，他们取得封地后，就获得了这些土地的占有权，其具体体现就是管辖权和经营权。保有占有权的前提是：1. 效忠王朝皇帝和在政治与宗教上为地方政教合一政权效力；2. 负责完成封地上除授予免差权部分以外的租赋，无论这些负担是由自营地收入支付，还是转嫁给农奴。在上述前提下，他们可以按家族或寺院的继承办法永世传继。贵族世家在得到批准后，也可由不止一个继承人分家析产，并由噶厦分别颁给相应的文书。取得封地的领主对于领地的山水林草以及依附在领地上的农奴，享有地方政权规定范围内的管辖权和自主的经营支配权。从领地的经营支配权来说，贵族、寺院领主应当是有权开荒的，历史上自由开荒曾是促进生产发展的一项措施。清末奉旨赴藏查办藏事的张荫棠整顿藏务时，为提倡农垦，指令西藏增设了农务局（索囊列空）。此后，西藏地方政府对各领主领地内的开荒地进行登记，在差冈之外加征名为“报细”的租赋，以增加政府收入，把开荒权收归了政府。

属于政府的领地，一般把土地直接分配给差巴，发给负担差冈数的土地执照，其中多数也编为豁卡，由归属机构（例如孜恰列空）派任豁堆统管。豁内也有一部分自营地性质的公地，役使差巴支乌拉耕种。豁堆除按定额上缴所收各种实物外，还负责监督差巴支服政府摊派的差乌拉。也有些官家差巴划归宗豁管理，除负担统一差冈外，还要为宗、豁政府机构服务，其中包括田间劳务，收入归宗豁使用。由孜恰管辖的豁卡归属常常发生变化，如没收来的原僧侣领主的领地，即归入他们管辖；新封给领主的领地也常常是从这里拨出。这样的流通也使官家领地与其他领主领地间在管理办法上相通起来。地方

政府的豁卡常常以包租的形式交给中小僧侣官吏或各地大差巴经营。

17—18世纪在卫藏地区确立的封建土地制度，大致如上。

（四）民主改革前西藏土地的占有状况。高度集中的政教合一制封建政权的最终确立，把封建农奴制推向了顶峰。与此同时，它所隐含的弊端也随之膨胀起来，使其日趋腐朽。从土地占有制来说，17世纪末到18世纪中所确立的制度，直到20世纪中期民主改革前并没有发生根本性变化，但在领主阶级内部，特别是各类领主之间都在不断变动。这些变动也是农奴制走向腐朽的重要表现。概括起来，有如下几个方面：

1. 寺院领主占有土地数量大量增长。总的来说，由于宗教（主要是格鲁派）占据高于一切的优势地位，从五世达赖时开始的一段时间内，格鲁派就不断增建、扩建寺院，或者将其他教派的寺院改建为格鲁派寺院，同时向其划拨土地和属民，给予优厚的待遇。例如第巴·桑结嘉措在1685年发给牛曲科林寺的两件封文中均强调“牛曲科林寺属与众不同之新建寺庙，尚需稳定发展……”，“他们是达赖喇嘛施恩新建的寺庙，与其他寺庙不同，理应加以保护……”[①] 八世达赖（1782年）颁给该寺的法旨中又重申：“所有众生一切利乐之根源，真正在于佛法宝和其所占有的寺庙。牛曲科林寺深受五世达赖喇嘛的重视和关怀，曾赐予该寺豁卡和一切权力。……该寺拉吉掌管的牛豁卡占有达金巴塘和董钦、董穷山坡两侧山谷的水草树木等。对以往至今占有的香达、拉林、吉惹、那品和香洪地区的

---

① 中国社会科学院民族研究所、西藏自治区档案馆合编：《西藏社会历史藏文档案资料译文集》，第61、62页，中国藏学出版社，1997年。

牧场、水草、畜圈等，根据各级铁券文书之内容，对该地区的上述财产享有主权，并赐有永远保持不变的封文……”“根据施主皇帝的诏书，现颁布重申令，上述尔等要取舍无误。按照铁马年（1750）圣聪大皇帝所颁圣旨的精神，以前封文中的路途差如数完成之后，其余的‘支、减、留’一切都维持上述原状。”① 与寺院增建的同时，转世活佛及其他上层僧职人员的数量也在膨胀，他们私人占有的土地相应增多。据统计，民改前，占有领地的大小活佛不少于500人，据有实权的寺院上层僧侣有4000人之多。另一方面，世俗领主出于对宗教的虔诚和要依靠宗教势力，也不断向寺院、活佛布施土地；农奴中有领种差地的差巴，自愿和非自愿被寺院侵吞土地者更是所在多有。

2. 历届执政者不断增封一些新贵族，一般认为前后封设的贵族累计约400家。如七世达赖以后的各世达赖、班禅的家属被皇帝授予公爵后，西藏地方照例拨给大量庄园，使其跻身于大贵族的行列。如20家大贵族中的桑颇、拉鲁、宇妥、彭康、朗顿、达拉等均为达赖的家族，称作尧西（佛父）。

3. 由于地方政府权力的高度集中，占据这个政权中高级职位的僧俗官员，便成为炙手可热的望族，他们凭借权势可以合法（如自封）或非法扩充、霸占大量的领地。例如在19世纪的八九十年间，由于连续几世达赖均早夭，地方最高权力长期由几位摄政把持，他们借机占有了大量的庄园。如丹吉林第穆呼图克图占据庄园有200个之多，耕地约5万克。其他如功

---

① 中国社会科学院民族研究所、西藏自治区档案馆合编：《西藏社会历史藏文档案资料译文集》，第44—45页，中国藏学出版社，1997年。

德林、策墨林和世俗贵族中的杜仁、夏扎等也都如此。

总括说来，整个趋势是寺庙和世俗领主占有土地的份额一直在增加，地方政府占有的份额在减少，而在僧俗领主中，有极少数的寺院、上层僧侣和世俗贵族变成了占地数万尅的大领主。这种趋势在18世纪末到19世纪初已经明显可见。正如1830年《铁虎清册》的绪论所写："……嗣后，从政府差地中拨归贵族、寺庙者甚多，辗转效尤，要求并顿、减差者日益增多。"[①] 根据《铁虎清册》清查登记数统计，卫藏地区核定的支差"顿"总数为1.6万多顿，其中包括扎什伦布寺和萨迦寺属的一部分。[②] 除去二者，直属噶厦管辖的为1.4万多顿。三类领地的划分为：政府占44%，寺院占23%，贵族占33%。[③] 因为这个统计数字中扣除了贵族、寺院的一些免差地，故贵族、寺院数字较实际土地数有些缩小。如果加上约略估计的减差数，总数应为约1.5万顿，则三者的比例大致是40:25:35。这就是说由政府直接管理与经营的土地在三类中占的比例最大。因为地区间情况不同，每个宗各类领主所占比例相差很大。一般说来，拉萨、日喀则附近大寺院较多，寺院和上层僧侣占有的领地较为集中；山南、江孜和工布地区贵族领地较多，白朗、仁蚌和边远的宗属于政府的领地占大多数。下面举出几组数字（略去分数）：

雪列空所辖18个宗豁中，政府差地226冈（合113顿），

---

① 《铁虎清册》汉译本，第1页，中国藏学出版社，1991年。

② 从清册所列地区看，班禅系统和萨迦系统主要地区拉孜、彭措林、昂仁、康巴和萨迦等地未在统计之内。

③ 均据上书译文核计，其中牧民冈和少数不足1冈的零头未计。

寺院豁卡306.5顿，贵族豁卡156.5顿。又如止贡寺所在的墨竹工卡宗三种的顿数分别为28.5、211.5和150；哲蚌寺所在的堆龙蔡德为30、106和30。贵族占地较多的如乃东（拉加里计算在内），政府114、寺院176.5、贵族773；工布则拉岗宗为165、423.5、520；江孜为200、126、424；尼木为46.5、73和392.5。

政府差地占多数的如：

雪卡：政府459.5、寺院185.5、贵族7.5；

觉木：分别为：460.5、16.5、30。

此外像生格、多宗（含洛扎）、朗、帕里、定日、绒辖、定结等地基本上都是政府所辖的领地。

以上的数字反映了当时各类领主势力的分布情况。从历史资料中我们知道，在那以后的一个多世纪，大寺院和大领主侵吞土地明显加剧，如前述的丹吉林、功德林、策墨林大都是在1830年以后的几十年间扩占领地的。进入20世纪后，色拉寺和哲蚌寺扩占领地也十分可观。最晚的一个事例是1943年出任摄政的达扎，他原本是地位不很高的活佛，当上摄政后就获得了很多豁卡和牧场，成了一个大领主。对于各类领主占有领地的情况，20世纪50年代前期曾作过一些调查，引述如下，以资参考。

山南地区15个宗豁统计：

总计为7332冈，其中政府2652冈，占36.2%；寺院1432冈，占19.5%；贵族3248冈，占44.3%。

拉萨地区德庆、孟堆、蔡三宗：共有土地6.9万尅，政府仅有250尅，占0.4%，寺院5万多尅，占73%；贵族1.8万尅，占26.6%。

江孜：共5.7万克，政府1.3万克，占22.9%；寺院1.9万多克，占34.5%；贵族2.4万多克，占42.6%。

白朗：共3.6万克，政府1.6万克，占44%；寺院8808克，占24.2%；贵族1.1万多克，占31.8%。

关于历史变动情况，因为缺乏口径一致的准确数字，难于做全面的比较。下面仅列举一些实地考察所得的材料。根据《铁虎清册》所载：第穆（即丹吉林）原属寺院在则拉岗宗只有一处领地，定差数为98顿。但在1899年以前，原属结古、羌那的领地共203顿为其占有，使这位当时的摄政，仅在则拉岗就占地301顿。这些领地在1899年事件后，连同在其他地方的领地一起被没收。又如，则拉岗原属噶（格）恰贵族的谿卡共159顿，19世纪中叶该家族没落，庄园被政府收回。约在70年代，即十二世达赖被认定后，将这些庄园授予了达赖家属。后这家与拉鲁合并，上述土地即成为拉鲁家的领地。20世纪50年代工布地区地震，拉鲁家因为这个谿卡遭灾较重，难于恢复，且收益不大，就将其献给了三大寺，由色拉寺、哲蚌寺轮流派人管理。与其相邻的卧龙谿卡，因同样原因被收归政府后，又划给了当时任第悉的夏扎·旺秋结布，成为夏扎的领地，直至民改前，这部分领地还是则拉岗最大的，定差为182顿。1912年以后色拉寺几次扩占领地的情况也是众所周知的。民国初年，原归驻藏大臣直属的当雄（牧区）被西藏地方政府划归色拉寺，由其派宗本管理和征收赋税。1931年，西藏地方政府征服波密后，将墨脱宗划归色拉寺及其属寺倾多寺管辖。1944年以后，色拉寺又单独派遣过几任宗本，负责向

这个宗及其所属达岗措的门巴族、珞巴族人民派差和收税。[①]

以上所述，主要是卫藏（包括工布、塔布）地区的情况，这些地区是西藏农奴制的典型地区。在这些地区内也有某些特殊的领主辖地，其中最大的一个是班禅辖区。班禅的领地是清雍正帝在位时封赐的，所属宗的统管机构是设在扎什伦布寺的囊玛岗（内务处），其下分设若干办事机构，由僧俗官员掌管。这些机构基本上是仿照达赖属下的噶厦建立的，同样是政教合一的统治机构，只是规模小而且简单一些。辖区内领地同样分给三种领主占有，同时也照西藏的统一标准划分了差冈。各类领地除负担班禅系统的差徭租赋外，还承担一部分全藏统一的差乌拉。[②] 这些地区土地所有制形式，除实际控制权是由班禅掌管外，其他特征与达赖辖区没有区别。萨迦寺辖区和拉加里王族辖区的领地权是清初五世达赖因承认他们的历史地位予以保留的。他们在辖区内建有自己的政教合一的统治机构，同时又受达赖喇嘛管辖。随着历史的变迁，他们原有的半独立地位逐渐削弱。例如，拉加里王族先是分出了夏江和夏洛两个分支，夏洛因是喇嘛，死后领地由噶厦收走，改封给德珠拉让；夏江的后裔则早已到噶厦任职。承继拉加里地位的长房一系——拉加里赤钦，虽然保持着原有尊号和统治机构，但到十四世达赖时，屈就为达赖喇嘛属下的三品官职，整个拉加里地区划为洛基（山南总管）下属的一个宗级行政单位，只是内晨

---

① 拉乌达热、土丹旦达：《波密情况简介》，载《西藏文史资料选辑》（三），第41页，西藏自治区政协文史资料编委会编。

② 1793年《汉藏协议》译文。

官员仍由赤钦任命。[①] 由此可知，拉加里只是第巴政府属下仅具尊号名义的一个古老贵族。

20世纪20年代前后，西藏地方政权乘中央政权变动，无力管理西南边疆之机，先后把统治范围扩展到原三十九族、波密和原昌都地区全境。下面就这些地区土地制度的前后变动情况做雪介绍。

原昌都地区大致有三种类型：

1. 大呼图克图辖区，计有昌都、察雅、类乌齐和八宿四个相当于宗的大片领地。昌都帕巴拉和察雅是明末以前建立的活佛转世系统，清初皇帝赐予封号，授予采邑。他们在宗教上与拉萨三大寺关系密切，并从属于达赖喇蔑，但其辖区内则自行设立拉让，实行独立的政教合一统治，直接向清廷纳贡，在领地内享有实际控制权，并可分封陪臣、活佛家属及属寺。类乌齐济仲、庞球、夏仲三活佛属噶举派。雍正时庞球被封为呼图克图，整个类乌齐便成为他的采邑，设拉让管理全宗事务，但另二位活佛和格鲁派寺院又保留了所属领地的自管权，因此全宗统治不十分集中。上述地区原来明显地独立于拉萨的“第巴政府”。八宿宗有所不同，那里是达赖喇嘛封给济咙呼图克图（功德林）的，由功德林派强佐经管全宗，属寺院领地性质。1918年以后，西藏地方政府的势力扩展到昌都，设立了多麦基巧（昌都总管），把上述这些地方的行政权收去，有的由噶厦派驻官员，有的官员任职要报请达赖喇嘛批准，赋税也要上缴一部分，其独立性已大部消失。

① 《拉加里地区调查报告》，载《藏族社会历史调查》（二），西藏人民出版社，1988年，参见《铁虎清册》乃东部分。

2. 西藏地方政府直接管辖的宗。一些长期形成的封建割据势力，历元明分封一直保持到明末。固始汗征伐藏区时，消灭了一些当地封建土司和第巴，雍正三年（1725），清廷又将贡觉、左贡、桑昂曲以及洛隆等地封赠给达赖喇嘛。以上这些地区由噶厦委任了宗本，征收徭赋，掌握了高一级的土地所有权。但是由于这些宗内多数原有地方封建势力根深蒂固，西藏地方政府没有彻底变动他们的社会地位，仍让他们当世袭的小头人，所以保留着分散的封建所有制。

3. 土司保留区。这种地区有拉多宗和江达、西邓柯。拉多是明代遗留下来的土司，后两地是四川藏区德格土司的辖区。他们享有辖区内的全部统治权。清末赵尔丰曾对这些土司辖区实行改土归流。进入民国后，西藏地方政府以武力击败川军，统治昌都，拉多土司复位后成为噶厦的下属。西藏地方政府对江达也派任了宗本，对西邓柯则以格鲁巴宗教势力控制部分地区，但这两个地区内原归属萨迦派、噶举派寺院的地区，仍然受复位后的德格土司控制。

综上所述，三类地方的土地实际控制权被逐步集中到西藏地方政府手中，但直到 20 世纪 50 年代，集中的过程并未完成，原有的当地大小封建主程度不等地保留着原有的割据性。其中世俗的领主被封为宗或宗以下的世袭头人（米札、嘎真大波等），成为当地贵族，实际地位低于拉萨贵族；原有呼图克图地位降格，独立性逐渐消失，但仍较卫藏地区的活佛保留着较多的独立性。格鲁派寺院的权力发展较大，和卫藏地区的寺院一样成为具有相当实力的领主集团。总之，这里的三大领主对于农奴的控制在逐步加强。这里的土地所有制是与卫藏地区基本相同的三大领主占有制。

在昌都和卫藏东部的工布之间，还有一个情况比较特殊的波密地区，其首领自称是吐蕃赞普的后裔叫做噶朗第巴（又译作噶南木第巴）。自吐蕃王朝解体后形成割据势力，历元明迄于清初，虽皆从属于中央政府，但从未正式建立土司制度。清初，中央政府曾命西藏地方政府在其东部倾多等地设置总管，后撤销。清中叶以后，除其最东部的曲宗由噶厦派设宗本，封置当地大户为嘎真大波，基本上按卫藏地区的模式统治外，其余大部地区仍由噶朗第巴及其下属5个德巴统治，只是每年向噶厦缴纳一些酥油和粮食。在这期间，噶朗第巴屡因外出掠夺，拦截商旅、官差，与西藏地方政府及其所属地区发生纠纷，清廷为此曾几次命地方政府派兵征讨。清末，赵尔丰与驻藏大臣所部川军进剿波密、易贡，驱赶噶朗第巴白马才旺入墨脱后，将其诱杀。辛亥革命事起，清军撤散，白马才旺婿顿珠多吉复立，仍为从上下波密直至白马岗及其以下门巴、珞巴族地区的统治者。1927年藏波战争后，最后一位噶朗第巴被消灭，噶厦除由色拉寺派宗本管理墨脱以及所辖下珞瑜以外，又将波密地区划为波堆、波密两个宗，派宗本统治。[①] 在噶朗第巴统治时期，波密土地名义上均为其所有，占有土地的百姓按定额向噶朗第巴或其下属5个德巴分别纳粮，并负担一定的劳役。区内除一些寺院占有一部分土地，靠出租和使用“呷杂”劳力经营外，百姓中担任小头人和其他土地较多的户也占有若干户“呷杂”供其役使。噶朗第巴虽曾对百姓占有的土地做过登记，但是并未限制百姓买卖、赠送、布施和典当。总之，作为地区最高封建

① 《波密情况简介》，载《西藏文史资料选辑》（三），第41页，又见《门巴族社会历史调查》（一）。

主对于土地和属民的统治是比较松散的，农户仍处在分化过程中，大约类似卫藏地区元代或元以前的状况。归入噶厦统治后，由拉萨派官员，按照西藏统一办法划分差冈，禁止农户间的土地买卖，使其基本上纳入西藏统一的农奴制度框架。

在洛隆、边坝、嘉黎以北，那曲以东，旧称三十九族地区，清初原为蒙古族部落驻牧地，雍正朝将其划为驻藏大臣直辖区，设了总千户、千户、百户等世袭头人，并分别规定了每年应缴贡赋数额。区内分牧业区、农业区和半农半牧区。农区的耕地除寺院占有的以外，各级头人直接占有的数量也很大。寺院的土地主要靠寺属“贡堆”（呷杂）耕种，少量出租。头人的自营土地役使属下百姓以帐巴为单位无偿劳动。他们分别是这里的僧俗领主。一般百姓使用土地需向领主服劳役和缴实物租赋。1916年以后，西藏地方政府在三十九族地区设霍尔基巧，取代了霍尔王（总千户）的统治权，下置比如、丁青、巴青3个宗，并将原有的千户降为百户，百户降为“本”，在用武力吞并过程中还杀戮了一些反抗的头人、百姓，没收了他们的土地财产。1942年那曲设置羌基（藏北总管）后，三十九族地区归并羌基管辖，3个宗分划为6个宗。在上述变动过程中，区内也推行了差冈制度，占有土地的百姓变成了差巴，负担地方政府的差乌拉。原有头人占有的土地封为帕谿，用分给差巴和呷杂份地以役使后者劳力的办法经营，类似卫藏的世俗领主，或称当地贵族。前述没收的土地和开荒地由政府经营或交给藏军耕种，称为雄谿，但所占比例较小，收入供给藏军、寺院等。[1] 这样，整个三十九族农区就基本形成与卫

---

① 《三十九族土地关系调查初稿》，西藏工委农工部1956年印。参见格勒等编著：《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》，第28页，中国藏学出版社，1993年。

藏一致的三大领主制。

经过一百多年的发展变化，到20世纪中叶西藏绝大部分农区的基本情况如何呢？据民主改革前统计，在总计330万克土地中，官家占有128.37万克，占总数的38.9%；寺院和上层僧侣占有121.44万克，占总数的36.8%；贵族占有79.2万克，占总数的24%。

上述统计中还有9900克土地列为农民私有的部分，这些农民或者称为自耕农，指的是靠近西藏自治区南部边沿的门巴族、珞巴族、僜人居住区以及亚东的少数地方。这个统计数字其实是不完全的，居住在察隅、墨脱、米林、隆子、错那等我国实际控制区内的门、珞等族人民，只是我国这几个民族人口的一小部分，其余大部分还在实际控制线以南的我国领土上。对于那里的情况，不属本书讨论的范围，故不详谈。这里只需提出如下两点：1. 包括亚东在内，这些地区的土地均为西藏地方政府的辖地，从历史上看，噶厦就以不同形式向那里的村社、部落征收差税，所以土地的控制权也属西藏地方封建政权。2. 珞巴族地区的社会基本上处于原始社会末期发展阶段，土地所有制正在从氏族公有制向个体私有制转化，氏族内部已经产生贫富分化、蓄奴现象和等级制度，但尚未进入奴隶制社会。西藏封建领主政权对珞巴族地区只是按氏族或户数征收些珞巴差，对其人口和土地没有严密的管理。门巴族地区大都保留着较多的农村公社残余，个体农民使用的土地还在从自然占有制向完全的私有制转化过程中。虽然有些地方藏族领主强制推行了农奴制的统治方式，确定差冈，摊派差乌拉负担，但社会本身尚未经过封建化过程，也没有分化出本民族的封建主，因而对土地和农奴的控制也很松散。只有错那宗的勒布地区，

已将土地和农奴封给了寺院和贵族领主，领主们基本上采用农奴制的统治方式。上下亚东看来也是长期落后于西藏腹心地区发展的，基本上还是在农村公社躯壳内产生的私有制。农户中没有产生稳定的统治阶级，他们还保留着集体互助的习惯和实行山林、草场的公有制。20世纪外国殖民主义侵入后，商品经济的因素渗透进来，对当地的发展有一定的影响。

总之，这些边境地区也在随着西藏占统治地位的经济形态的发展而发展。

二、农区的土地使用和农具、牲畜占有状况

（一）农区的土地使用情况。在领主土地占有制度下，农奴为领主提供无偿劳动，是农奴制的基本特点。西藏的三大领主为了保持供其役使的劳动力，给予农奴部分土地，使农奴获得维持生存的基本需要，以延续劳动力的再生产。这样，在整个领主垄断占有的土地上，就形成了由领主自己在领地上直接经营和农奴在份地上经营这样两种不同的土地使用方式，组成了农奴制社会经济整体。它们的区别和联系既反映了领主和农奴各自与土地的关系，又反映了它们之间的阶级关系。

在卫藏等西藏腹心地区，领主主要采取的经营方式是庄园制。典型的庄园里领主把耕地划分为自营地和份地：自营地由领主经营，份地由农奴自己经营。与土地的等级所有制相适应，份地又分为两类，一类是负担西藏全区土地统一的控制者——第巴政府“差乌拉”的“差地”，另一类是各个庄园占有者从庄园的耕地中抽出一部分，分配给所属农奴，让他们负担庄园自营地的劳役和庄园领主的其他杂差。两种份地在大部分庄园里又常常是混在一起而不能截然分开的。

如果说，由领主直接经营的自营地（包括豁卡租出去的）算作领主自己使用的土地，那么差地、份地以及给予农奴的出租地、工资地、“新桂地”[①] 中自种的部分等等，则是出租给农奴使用的部分。这两者之间的比例，各地不一致，因为除去为领主耕种自营地的劳役地租外，有些还有不同形式和数量的实物地租，以及领主之间在分享剥削收入上的不同情况等因素。下面是一些地区的数字，可以了解这种比例的大致情况。

地区	庄园名	自营地数（尅）	内外差地租地(尅)	自营地占土地总数%
拉	吉如豁卡(官府)	350	1600	17.95
孜	柳豁卡(官府)	765.8	2182·91	25.87
	桑珠豁卡(官府)	550	1005	35.37
	杜素豁卡(贵族)	918.8	3143.7	22.62
扎囊	囊色林(贵族)	501	1030.95	32.70
日喀则	牛豁卡(寺院)	608	2880	17.43
东噶	桑通豁卡(寺院)	600	764	43.99

① 新桂地（ཞིང་བསྐྱལ或ཞིང་སྐོད，分散、分开之意），领主改用分散耕种自营地，相应给予农奴内差份地的一种形式。一般领种一尅份地，要另为领主种一尅地。其中有的用规定产量缴纳收获的办法迫使农奴保证耕作质量，接近于实物地租形式。

续表

地区	庄园名	自营地数（克）	内外差地租地（克）	自营地占土地总数%
墨竹工卡	甲马赤康（贵族）	1600	7900	16.84
	康吉谿卡（甲马下属）	70	158	30.7
	劳顿谿卡（官府）	300	410	42.25
	道布谿卡（寺院）	300	599.85	33.34
	伦布谿（官府）	295.28	592.85	33.25
江孜	帕拉（贵族）	455	703	39.29

另据1955年对白朗宗调查：官府谿卡耕地总数为1.6万克，自营地3467克，占总耕地的21.67%。贵族谿卡耕地1.15万克，其中自营地为6561克，占总耕地数的56.75%。寺院谿卡耕地8807克，自营地为4348克，占总耕地的49.37%。总计平均为39.53%。

彭措林宗官府共有36个谿卡和4个地方，自营地为3980克，差冈238.5，以每冈平均80克计，应为1.9万克，合计耕地2.3万克，自营地占其中的17.26%。

在西藏东部的三十九族地区，经营方式虽然与卫藏地区不同，没有典型的庄园制，但在土地的使用分配上也是与卫藏地区类似的。据统计：当地头人直接经营的土地占21%，寺院喇嘛经营的占17.3%，官府直接经营的占3%，合计共为41.3%，差巴、堆穷使用的土地只占58.7%。①

由于上述列举的只是部分抽样调查材料，无法进行全面综

① 以上材料分别选自《西藏社会历史调查》（一）（二）（四）（五）（六）及1956年中共西藏工委所印调查材料。

合，但从这些材料中大致可以看出，三大领主完全靠农奴的劳役直接经营的耕地约占总耕地的三分之一左右。至于他们经营和剥削的具体情况，留待后面的章节再作分析。

（二）耕畜和农具。在农业生产中，除去土地是基本生产资料外，牲畜和农具也是必不可少的生产资料。在农奴制度下，西藏的土地是由封建领主垄断占有的，不能自由买卖，而牲畜和农具则不同。因为农业生产既有领主自己经营的部分，又有由领主以各种形式出租给农奴，由农奴经营的部分。他们在生产经营中都必须置备必要的耕畜和农具，这是农奴制与奴隶制不同的特点。大部分庄园（无论领主自营的，还是出租的）都有一些牲畜和农具作为庄园的财产。庄园归属权转移或者出租时，这些都要连同土地、房屋、林卡以及留下的种子等财产一并移交，并且载于契约和财产底册。例如伦布谿卡在1909年租给大差巴曲拉旺庆时，订立的契约载有自营地数295克5赤，同时载有老耕牛10头、耕牛1头、犁轭2个、铁铧犁4个、斧头2个……[①] 又如甲马赤康谿卡是霍尔康家长期自己经营的庄园，牲畜、农具比较齐全。据1956年调查，庄园牲畜、农具计有耕牛28头、马10匹、黄牛2头、奶牛10头、骡21匹、公牛（驮牛）10头、山绵羊90只、犁18架、手锄40多把、镰刀40多把、锹40多把、铡刀2个、水磨12座、手磨3个。即使有这样多的耕畜和农具，对于经营1600克耕地来说，农忙时也还不够使用。因此规定，凡有耕牛的农奴每年都要出牛为庄园耕一天地。此外，筐子、口袋、绳子等

① 《藏族社会历史调查》（一），第163页。

还要出乌拉者自带。[①] 有些豁卡，因为出租或更换豁本，无人关心庄园的长期建设，农具愈来愈少。如拉孜的柳豁卡，虽然有六七百尅自营地，基本上没有供出乌拉者使用的耕牛和农具，豁卡仅有马 15.5 匹，犏牛牦牛各 1 头、奶牛 12 头、小牛 3 头，绵羊 21 只、山羊 182 只，镰刀 11 把、锄锨 4 把、锄头 1 把、四齿叉 4 把。农奴为豁卡耕作时完全靠自带农具，豁卡仅有的几件小农具只不过供豁卡囊生日常使用而已。[②]上述材料说明，庄园不管耕畜多少，都饲养马匹和山绵羊、奶牛，马匹是供庄园头人及接待过往官员骑用的，奶牛供应头人日常需要的鲜奶和酥油，养羊除提供肉食外，还可为自营地积肥。

差巴、堆穷都有自己的份地或租地，因此要置备相应的农具和耕畜。差巴比堆穷的份地多而且比较固定，所以耕畜农具齐全些。堆穷的份地少且家境贫穷，多数与其说是以种地为生，倒不如说是以出卖劳动力为生，所以大都没有多少耕畜和农具。这种情况可从下列几个庄园的材料中看出来：

白朗吉普彭公庄园（1955 年材料）[③]

户别	户数	耕牛	骡马	驴	奶牛	犁	耙	镰	锄、锹	羊
差巴	13	23	6	42	30	40	12	59	38	343
堆穷	18		1		4	2	1	31	19	23
总数	31	23	7	42	34	42	13	90	57	366

① 《藏族社会历史调查》（一），第 116—117 页。

② 《藏族社会历史调查》（五），第 204 页。

③ 《江孜、白朗地区土地关系、差役制度和高利贷情况的调查材料》，第 35 页，1956 年中共西藏工委农牧部铅印本。

拉孜宗托吉豁卡(1958年调查)[1]

户别	户数	实耕地数(克)	犁	耙	锨	锄	镰	角叉	四齿叉	筛	马	耕牛	奶牛	驴	山绵羊
差巴	18	1600	62	29	59	52	71	36	96	37	21.5	126	29	117.5	1097
堆穷	26	183	1	0	13	9	14	3	2	3	0	8.5	7.5	5	5
总数	44	1783	63	29	72	61	85	39	98	40	21.5	134.5	36.5	122.5	1102

日喀则甲马卡豁卡(1958年调查)[2]

户别	户数	土地数	犁	耙	锨	锄	镰	角叉	四齿叉	筛	马骡	黄牛	犏牛	奶牛	小牛	绵羊	山羊
差巴	20	597	61	14	89	49	87	60	77	54	7	32	6	32	14	1335	324
堆穷	9	76	0	0	8	4	5	2	2	1	0	0	0	5	0	40	1
总计	29	673	61	14	97	53	92	62	79	55	7	32	6	37	14	1375	325

从以上材料中可以看出,差巴与堆穷间有显著差别。如果进一步分析,还可以看到,差巴中贫富也是十分悬殊的。每个豁卡中都有几户相当富裕的大差巴,他们耕地多,牲畜多,一般还有长期雇工,或者同时又有依附的烟火户,生产规模大。例如,前述托吉豁卡中,大差巴东强·彭措塔杰一家就有耕地180克,有犁10架、耙5架、其他小农具54件、耕牛14头、羊200只,大大高于豁卡差巴平均占有数。[3] 又如,墨竹工卡甲马赤康庄园,1956年时对18户堆穷调查(总共有76户堆穷,20户烟火户),

① 《藏族社会历史调查》(五),第25页、第30—34页。

② 《藏族社会历史调查》(五),第185—186页、第194页。

③ 《藏族社会历史调查》(五),第25-34页。

共有黄牛15头、牦牛1大8小、马9大2小、骡1头、羊28只、奶牛25头(其中包括一户养牦牛户,养有公牦牛1头、奶牦牛6头、小牦牛8头)。这个豁卡共有差巴96户(含玛冈户),富裕的上等户约占10%。以其中三户为例,共有耕地340尅、耕牛18头、马37匹、黄牛21头、牦牛97头、奶牛31头、骡7头、山绵羊234只,平均每户有地113尅、耕牛6头、马12.3匹、黄牛7头、牦牛32.3头、奶牛10.3头、骡2.3头、羊78只。同时对8户下等差巴调查,则总共有耕地121尅、耕牛4头、黄牛22头、奶牛23头、马10匹、山绵羊15只。平均每户耕地15.1尅、耕牛0.5头、黄牛2.8头、奶牛2.8头、马1.3匹、羊1.9只。他们的占有数比堆穷稍高,但与富户相比却是十分悬殊的。① 这些材料说明在农奴中自有经济的经营完全要依赖份地的多少,不仅直接为农业服务的耕畜、农具占有数量是与使用土地的数量密切相关,其他牲畜的饲养大体也与农业经营的规模、能力相适应。奶牛、黄牛、山羊、绵羊等都是西藏人民生活的必需品,饲养这些牲畜又是农业生产的一部分,是与种植业相互依存、相互补充的。

(三)农区牧场的牲畜占有。农牧结合是西藏经济的特点,除藏北有连片的纯牧区以外,藏南、藏东河谷农业区内,畜牧业也在经济中占相当重要的地位。在这些区域内,高原被几条大江河及其众多支流切割成高山与谷地相间的地形。谷地之间的高山上又有许多大小不等的平缓草坝,成为适于集中放牧的牧场。像山南的拉加里、隆子、哲古,羊卓雍湖附近地区,都是有名的牧业区。较小的牧场几乎随处都有。因为这些领地都被划分给了各个领主,牧场也属于领地的组成部分。这些牧场,藏语称

① 《藏族社会历史调查》(一),第132、145页。

为“卓卡”,大都附属于某个庄园,也有少数是领主自行管理的。例如,前引墨竹工卡伦布豁卡的文件中就写有“庄园附有牧场一个,牛 500 多头”,牧租另有规定。又如甲马赤康豁卡财产中,包括有牧场 8 个,牦牛 300 多头,奶牛 300 多头。同样,在拉孜的柳豁卡辖有一个巴如牧场。工布则拉岗的德摩色空(属德摩拉让的一个小区,也称德摩宗),下面辖有以牧业为主的鲁浪定卡。此外在噶恰色空和卧龙色空等大豁卡内也都有几个牧场。在拉加里辖区内,仅由赤钦经营的大牧场就有 12 个之多,其中有些可放牧上千头牦牛。

农区内的牧场与藏北牧区不同,一般都没有部落组织,草场和牧民由领主直接管理,但各地的管理办法又不相同。完全附属于庄园的大都是较小的放牧地,这类放牧地基本上由庄园领主放牧自己的畜群,少则几十头牛,多则一二百头。牲畜由领主直属的牧民放牧,畜产品除牧民少量取用外,均要上缴领主。产品有习惯的定额,超额缴纳者给予奖励,不足者则受惩罚。领主每年按季发给牧民口粮和茶叶。这类牧民一般自己没有多少牲畜,地位犹如囊生。这类领主牧场也有由豁卡差巴轮流支服乌拉放牧的。豁卡的一些小牧场,也有的租给大差巴,由其经营自己的畜群,向领主交定额租。[①] 范围较大的牧场都有若干户(十几户到二三十户)牧民,也被称为差巴。他们中少数是属于官府的牧民,要向其归属的官府机构上缴定额的畜产品和负担少量外差,多数是贵族和寺院领主的牧民,他们主要向自己所依附的领主支内差,并且以实物为主。这些牧民多有数量不等的牲畜,

---

① 见《关于民改前工布则拉岗地区的社会历史调查》,中国社会科学院民族研究所打印本,1991 年。

按照牲畜数定期划分草场使用范围,并分摊内差负担(酥油、羊毛、氆氇、肉等)。领主在这些牧场上占有一些牲畜,主要用"协玛",即有生有死,按产犊情况交租的方式,交给固定的牧户放牧。此外,领主们还以"不生不死"制,即"其美"的名义,向牧民派放牲畜,每年收取酥油租。以大贵族然巴家为例,他家在绒巴、那木丁、普玛羌塘 3 个草场上,共有牲畜折合绵羊 8.52 万只,其中牧民为他放牧的牛有 480 头、羊 4031 只,放"其美"牛 62 头,每头牛折 6 只羊,共折合羊 7283 只,占牲畜总数的 8.5%。[①] 另一贵族拉鲁在江孜与山南相邻的区域内有真如、棍如、本卓 3 个牧场,牧场上共有牲畜折羊 2.4 万只左右。他家交给牧民(称如瓦,也叫协玛)放牧的牛有 136 头,另放"其美"牛 37 头、羊 150 只,共折合羊 1188 只,占牲畜总数不到 5%。他家占有的牲畜虽然不多,但他在牧场上收敛内差数量却是很大的。据不完全统计,每年要收酥油近 1100 克,羊毛近 1200 克,氆氇 1350 庹,藏银 500 多品和一批活羊、羊腔、牛粪等,收益较自养牲畜大得多,可见是以草场实物租为主的。[②]

综合以上各方面的情况,可以看出农区中的牲畜是由各等级、等第分别占有的。虽然三大领主具有牧场的占有权和使用权,并且直接占有相当数量的畜群,但远未达到垄断的程度,而差巴中则有少数富户占有不小的畜群。

① 《藏族社会历史调查》(二),第 173 页。

② 《藏族社会历史调查》(二),第 178 页。

第二节　三大领主对农奴人身的不完全占有

一、人身占有制度的形成和特点

封建主不同程度地占有农奴的人身,借以对其施加超经济强制,以实现残酷剥削的目的,是领主制的一般特征。在西藏,三大领主就是无条件地不完全占有农奴的人身,它的特点是把人身占有制度推演到了迄今所知中外历史上同类社会中最为严密的程度。这一制度是在西藏社会封建化过程中,随着领主对土地垄断性占有而形成的。从公元10世纪开始,到13世纪初地方割据势力形成,长约二三百年的时间里,自由农民中的一部分人在贫富分化中失去了土地,也有一部分人迫于地方豪强间的争战和掠夺,投靠了霸居一方的宗教和世俗封建主。随着土地私有权的丧失,他们也丧失了人身的自主权,变成了依附于封建主的农奴。13世纪中叶西藏地方纳入元朝统一政权后,一方面中央政权以最高所有者——皇帝的名义,对各地区封建势力的首领封以万户、千户……或者王、法王及各级世袭官职,授予领有土地和农奴的权力,使原有的地方和寺院封建主的政治经济地位大大增强,例如前引1295年帝师扎巴斡色颁给西夏鲁寺衮布贝的法旨明确写着:“皇帝御赐衮布贝之金册和诏书。依委任之规定,我亦委他为你等(即辖区百姓)之首领,你等要遵从衮布贝之言,按时完成国法之事……”另一方面,在随后的年代,地方势力争夺地盘的战乱不断,迫使被争夺地区的农户或者投靠一个有势力的保护者,或者归顺于胜利者。这样,西藏社会一个

个割据地区内，农民几乎都变成依附于大封建主的农奴，从而又使封建化不断加深。17世纪随着格鲁派第巴政府统一分封、划拨和管理土地制度的建立，卫藏（后扩展到全藏）地区的全部农户、牧民随着领地分给了各个领主。于是，在领主土地占有制基础上建立起来的人身依附关系，又受到统一政权的保护，进而构成了一个全藏的严密系统。此后噶厦和达赖喇嘛多次发布不准收留逃亡农奴的文告，就是为了维护这一系统。为此，中央政府的驻藏大臣也曾发布过有关的令牌。① 这就是说，农奴必须依附于自己的属主，已成为法定的制度。事实上，在西藏统一划定领地的条件下，农奴逃离了一个领主的控制，必然要落入另一个领主的手中。不仅如此，到清代末期，西藏地方政府还针对各地逃亡农奴增多的情况，令索囊列空专门登记流散的农奴，把他们重新控制起来，使其无法逃脱遭受奴役的命运，总体说来造成广大农奴“人不无主”的情况。这些正是西藏农奴制在封建关系上最为显著的特点。

另外，西藏的封建主以神佛意志的形式奴役农奴，对于封建关系的深化也有极为重要的影响。领主占有农奴的制度往往被装饰上“天命论”的神秘外衣。在西藏，人身依附关系被称为“米杂”（མི་རྩ），直译汉语就是“人根”，意思是说人都要有根，即所由而来，不可脱离。贵族上层是高贵的等级，他们的根是神佛的化身——达赖喇嘛或班禅额尔德尼。这是高层的依附关系，实际上就是臣属关系。农牧民一般百姓是低层的依附关系，他们的

① 驻藏大臣和琳1795年发给后藏商上的印照，载有：前此“出示晓谕”，“内有他处逃荒来者，问其情由，应行遣回本处者，该营官（即宗本）即酌阁部量给，给予途间日需口粮糌粑，令其各回本处”等语。

根则是所依附的领主。使用“米杂”一词称谓他们对领主的依附关系,便把强制的奴役罩上了命定论的色彩,以使农奴甘心忍受领主的奴役。

三大领主占有农奴的目的是为了满足自己役使劳力的需要。他们首先是要设法保有农奴的一定数量,并使农奴维持劳动力的再生产。为此,他们只把农奴限制在一定范围内,使其可供方便地役使,而不是把他们如同奴隶一样死死控制起来,完全掌握他们的生活和命运。其次,领主们为让农奴自己安排生活,使他们保持一定程度的生产积极性,就在满足一定限额的役使之外,给予农奴一定的条件,允许他们自己安排自有经济的经营。这就是农奴制与奴隶制的区别:即领主不是完全地占有农奴,而是不完全地占有他们的人身。在这种基础上建立的西藏地方政权,是领主阶级的总代表,它的职能是维护封建农奴制度,主要就是以政权的强制帮助领主控制农奴。但是为了整个阶级的长久利益,也要对领主们无限制地奴役、剥削农奴,任意杀害农奴,以致使农奴无法生存的情况加以限制。西藏地方政权的首领达赖喇嘛每年向各宗谿发布的训令中,就有如下规定:“如有个别贵族世家,曲解官文,佯称有独立执法权,臆断迫使所属百姓致死和断其器官手足等枉法徇私的不法行为出现,宗本、谿堆必须将情况具实上报。”① 这种训令并不是无端发布的,因为事实上,所有的领主都在想方设法加重对农奴的奴役和剥削。这既是他们的剥削阶级本质决定的,又因受到奴隶制残余的影响。

① 中国社会科学院民族研究所、西藏自治区档案馆合编:《西藏社会历史藏文档案资料译文集》,第55页。中国藏学出版社,1997年。

二、控制、奴役农奴的几种方式

三大领主对农奴的奴役和控制，主要有以下几种方式：

（一）用差地把农奴束缚在领地上，是西藏农奴制的主要形式。封建领主把占人口总数一半以上的人定为差巴（ཁྲལ་པ།）（一些谿卡差巴户数少于堆穷，但要占人口总数的50%左右；有些谿卡差巴人口占到60%—80%），都分配给一部分差地和住房。差地也叫支差依托地，意思是让农奴自己取得衣食，以保持负担差乌拉的能力。差地又被称为差巴的“帕细”（祖业地，ཕ་གཞིས），即差巴可以永世继承使用的土地。实质上是为了保持基本的差乌拉负担者的生存和延续，并把他们永远束缚在差地上。差地是不能自由退佃的，领主管理差巴是以户为单位，每户都有自己的房名，登记在册，按户分派差乌拉负担。一般情况下，差巴家中的人口相对来说有一定的行动自由，只要保证为领主支乌拉的劳力即可，但不能永久离开。

领种差地的差巴要按差冈数承担以人畜劳役为主的外差，一些地方还要兼支谿卡的内差，几乎所有差巴起码都要有一个最强的劳动力终年出外支服乌拉劳役。除此之外，还要缴纳名目繁多的实物差（具体情况见后面专章）。以中等差巴为例，全家所有有劳动能力的人一半以上的时间要为领主服务，致使他们根本不可能精心经营自己的那部分生产；遇到差乌拉摊派过重的年份或者天灾人祸，很多户都要靠借高利贷来缴差和维持生活与生产。于是，他们又被领主套上了债务的枷锁。差巴是领主维持封建统治的基础，领主不把他们压榨到家破人亡，决不许他们离开差地。从实地调查中可以看到，许多差巴因为劳力不足，不堪繁重的差乌拉重压，甚至早已负债累累，但是要想全

部或部分地退出差地，领主仍然不会答应。直到他们败落到再也拿不出任何可以缴纳的实物，并且也没有可支乌拉的劳力时，领主才从堆穷或另外的差巴中挑选有支差能力者来顶替这户的差冈。顶替者除接管原差巴的房屋、差地和一切财产外，还要接受破产户的债务并收养遗留下来的老弱妇孺。这些原差户的遗属往往就成了新户主的奴仆。由于差巴破败的这种悲惨结局人所共知，所以几乎无人自愿充当差巴的接替者。接替差巴大都要由领主和头人指定。一些被差债重压不得喘息的差巴，为了避免最后沦于家破人亡，便冒险丢弃差地差房，举家逃走，宁愿流浪为生，也要摆脱差巴的枷锁，这种事例到处可见。例如：拉孜宗共有 17 户差巴的桑珠谿卡，在 1951 年前人们能够记忆的几十年中曾有 10 户差巴丢弃差地、差房逃亡外地，都是由于“欠债、差役过重”[①]。又如该宗的柳谿卡，50 年代末共有差巴 61 户，人们记忆中曾有 3 户请求获准交出差地，改做佣人或堆穷，另有 15 户差巴被逼得无路可走，逃亡他乡。[②] 但是，这些逃亡者往往又被抓捕回来，受到严惩并被重新奴役。例如：墨竹工卡宗 1887 年(火猪年)黑丁谿卡 9 户差巴串通逃走，所遗差地和负担由留下的 33 户差巴分担。两年后，领主把这 9 户又寻找回来，恢复了他们耕种的差地，给他们重新套上枷锁。[③] 逃亡差巴被抓后遭受毒打，被逼为奴的情况随处可见。差巴即使有幸逃离了原领主的控制，无需多久，不可避免地又沦为另一领主的农奴。有不少烟火户就是这样的逃亡者。

---

① 《藏族社会历史调查》(五)，第 151 页。

② 同上书，第 311—314 页，记有各逃亡户的简要情况和逃亡经过。

③ 《藏族社会历史调查》(一)，第 19 页。

(二)用内差份地或租地把农奴束缚在领主庄园上。除差巴以外的农奴即堆穷,多数属于此类。他们也被称为内差差巴,(后藏桑珠豁卡又叫土都单月)。在差巴兼支内差的庄园里,堆穷与差巴一起负担耕种领主自营地的劳役,而在差巴单支外差的地方,这些内差就全部落在堆穷身上,因此,这部分堆穷是领主经营庄园不可缺少的劳役供应者。因为他们没有较为固定的差地,只有庄园给予的少量内差地,他们中有些人又以实物租、劳役租、对分租等向领主或大差巴等租些零星次地,只有几尅至十几尅。他们住在庄园提供的狭小房屋内,有的庄园在堆穷支乌拉时供给一些薄粥。庄园虽然没有向他们提供足以维持生活的土地,但这点微薄的条件却是他们安身立命的基础。因此,他们对庄园的依附程度更深,遭受的奴役和剥削更重(剥削情况详见下章)。不管领主给予的份地多少,或租地多少,他们都是属于领主的人,一般不允许离开庄园。

(三)用人头税拴住农奴。人头税藏语叫"米波"(མི་བོགས),意思是人租也译为人役税。这种形式在整个西藏的人身依附关系中本来是一种补充,但它的名称却赤裸裸地体现了人身占有制度的本质。无论是差巴或是堆穷,凡在应出乌拉年龄范围内的农奴,离开原地而无法按时在原地服劳役者,均需按年缴纳"米波"。交人头税者包括:出外谋生的堆穷,差巴中成年男女因与别的领主的农奴通婚而离开庄园者,经常外出做工的手工业者以及流浪艺人和乞丐。人头税的数额由领主规定,少者也要几两藏银。其意义主要就是维系领属关系,像绳索一样地拴住农奴,不使散失。缴纳"米波"者在西藏随处可见,不仅四方杂处的市镇中的流动人口,多是各有属主的人头税缴纳者,各庄园的烟火户也有不少这类农奴,就是相当稳定的差巴户中也有因嫁

娶、招赘迁人者,还要长期向原领主缴纳"米波"。甚至一户中的各辈人分属几家领主,各缴"米波"的事例,也不鲜见。

(四)完全控制在领主家中的囊生。各地称呼不尽相同,除"囊生"外,有的叫"囊米",有的叫"产约",也有的以泛指奴仆、雇工的"约包"称之。各类领主的府邸和庄园中都有几个至几十个这类终生奴仆。财势较大的差巴、头人也大都占有少量囊生。囊生是奴隶制社会的残余现象,但随着社会性质的改变,境况已有所改变。西藏的囊生大部分属于家内奴隶,也有少数领主蓄养生产奴隶,用以经营自营地。囊生的人身完全为领主所占有,没有或基本没有自己经营的经济,也没有离开领主的自由。他们的生活全部仰仗领主供给,有些由领主给予少量穿衣地,以解决穿衣的需要。在领主家中的囊生主要为领主做佣人,承担侍读、跟班、侍应等杂役,也有专门放牧牛马、从事纺织和裁缝的。庄园内的囊生很大部分兼作农牧业生产劳动。工布地区的约包,大部分是领主或大差巴经营农牧业生产的主要劳力。[1] 在农奴制已成为主要生产关系的西藏社会里,残留的奴隶与农奴之间互有影响。领主的囊生中除原有奴隶世代相传外,破败的农奴或他们的子女成了补充囊生队伍的重要来源。也有少数流散者,因生活所迫主动投靠到领主家做囊生。对于囊生,领主如有需要,便可任意馈赠、交换,或作陪嫁,个别也有买卖的。囊生在领主家遭受毒打的现象比一般农奴要多,但少有被任意残害致死的,因为领主在这方面要受到官府的限制。

---

① 《关于民改前工布则拉岗地区的社会历史调查》,中国社会科学院民族研究所打印本,1991 年。

三、控制农奴人身自由的严密制度

西藏的领主有控制农奴的一套管理制度，这些制度一般没有系统的成文法规，但它在各地却是基本一致的，也是相当严密的。

（一）出生登记，死后销名。无论是差巴还是堆穷，孩子出生后，必须到庄园或领主那里登记，也就是给未来的劳役负担者挂号。庄园根据农奴登记的姓名、年龄和性别编制人口清册，宗政府也掌握着全宗各豁卡的人口册，所有的农奴无论在家或出走何处，都是载之于册的。这是领主摊派乌拉、收敛人役税的根据。按照规定，农奴从 15 岁到 59 岁都得为领主服劳役。农奴死后家属要报告领主，请求销名，才能免除这份负担。无论是出生登记或死后销名，农奴除向领主或其管事人员献哈达外，遭受额外的勒索也是常有的事。出家为僧者，在庄园除名，由寺院管理。还俗时可归属原来领主，也可以另找新的领主。

（二）对属民的通婚限制。同属一个领主的农奴通婚前，家长要携带哈达、酒等礼品去向庄园主报告，一般都会得到允准。不同领主的农奴之间通婚则要受到较严格的限制，很多领主都不愿意自己所属农奴嫁出或赘出，特别是劳力短缺的庄园，领主就只许娶人，不许嫁出。经请求同意结婚者，还要办理领属关系的转换手续，办法之一是嫁出者向领主交“本卓”（དཔོན་འཁོལ，意官长准许），实际上就是赎身费，数额不定，由领主视其家庭经济情况索要，几十两至几百两藏银不等。另一种办法是交换农奴。这种交换往往在通婚若干年后，恰好两家领主间有互相交叉占有的农奴，交换对等进行，男换男、女换女。常常是几起嫁出者及其所生子女一起办理交换，由双方领主和地方头人协议后，立下文书，依照协议双方农奴均归新领主。换人文书在各地庄园

内是常见的。下面是其中的一件：

桑雄阿巴部落所存换人文书[1]

土鼠年(1948年)　月　日　一式两份

达扎拉让的属民(阿巴部落的人)：女，珠吉38岁，女，札莫32岁，住在呷旺秋地方的呷尔测儿子3岁，住在测部地方呷则的儿子3岁，女勒争。

住在星桑地方的白珠桑姆珠21岁，住在诺珠地方的儿子索则8岁，儿子俄丹5岁，女央尖30岁，其女尔测久7岁，小女测白5岁，男朴布24岁，加呷尔娜姆的妻子珠玛48岁，他的五儿洞沙则18岁，女拙可31岁，男桑油，男尼玛札西，男旺秋多布钦47岁，女才丹珠玛46岁，女阿泽28岁，郭珠朴达；索马尔妻白马旺秋家4人，共男女25人，今后归属森巴部落。

森巴的属民呷知觉札37岁，亲戚昂旺强巴23岁，才丹的儿子木达14岁，秋达尔媳妇阿久34岁，操保的儿子代替人，女拉昂却28岁，丹达究儿子鲁珠34岁，索娜旺秋儿子的代替人，女才仁却作姆37岁，她的女儿白操15岁，二女儿央吉13岁，三女儿却英格丹4岁，四女儿桑姆麦1岁，一家共有女5人。测达尔之子白玛南杰，拉隆阿姆姐的女婿珠云丹20岁，女塔尔错之子白玛南杰4岁，女客即76岁，男洛桑克珠35岁，女木底的儿子贡呷札都5岁，……共男女25人，今后属阿巴部落。

以双方的百户、根布为代表，经过充分的协商，公平地进行了属民的交换。从此各属民及其全部遗产归属新的领主，原领

---

[1] 《藏族社会历史调查》(三)，第114—115页。

主不得进行干预。已商妥的协定，双方都不得违犯。如果一方有违犯欺骗的行为，另一方将上告大法官，根据达赖喇嘛的命令，进行彻底的处治。

阿巴部落百户洛柱和代表次仁拉杰

按指印

森巴部落百户呷尔娜姆和代表百户多保

按指印

（三）指派差巴、堆穷做奴仆。照理说差巴、堆穷只应按摊派的数额支乌拉，此外便可自由地经营自己的生产。实际上领主根据自己的需要，看中某个人，便强要他到领主家做跟班、侍婢，或者从事某项专门劳动，使被指定的农奴离开家庭一年半载甚至几年，像囊生一样的生活。有的要远离家乡，不能与家人一起生活。被指定的大都为青少年男女，派走几年不能结婚成家。有的奴仆受到主人赏识，成为亲信佣人、管家、豁堆等。

（四）抽调去当“差若”。“差若”（ཁྲལ་རོགས）意为助差者。按规定，每户差巴应有一定数量的劳动力（例如工布则拉岗宗规定是4个）。如果劳力不够，领主就抽调另外的差巴或堆穷补齐，以使这家差巴能够支差。实际上都是由穷苦户中抽人到富裕的大差巴家助差。被指派的农奴要离开自己的家庭，算作被补差巴家里的人，但在这家中只有干活的义务，而没有家人的权利，与囊生差不多。被抽走的人往往一直干到年老力衰后才被放回。如1958年囊色林一个豁卡中就有46个差若，其中直接由差巴、堆穷家中抽调者有14人，其余是破产和逃亡后被抓回的农奴。与此相类似的还有领主指定并家，即令一家面临破产的差巴与另一家合并。总之，领主可以任意拆散一个家庭或合并不同的家庭。从领主方面讲，目的是使庄园保持一定数量具有

维持自家和庄园再生产能力的家庭，以维护自身和农奴制社会的利益，而对于农奴来说则被拆散了家庭骨肉。

以上各项都说明农奴对自己的人身和财产没有完全的自主权，领主深深地控制着他们的人身权利。这种领主不完全地占有农奴的制度，与领主垄断性的土地占有制度一起构成了西藏封建农奴制度的基础。

第三节 藏北牧区的生产资料所有制与经营方式

被称为羌塘的藏北草原，西至阿里的北部地区，东至三十九族及其以南部分地区，是西藏连片的大牧业区。这里与西藏其他地区一样，同在封建地方政府统治之下，生产关系就其属性来说亦处于基本相同的发展阶段，即封建领主制经济范畴。由于不同的社会历史原因和地缘特点以及畜牧业经济的特性，这里的生产资料所有制及与之相关的使用、经营等方面，与农业为主的地区又有所不同。下面将其主要方面加以综合介绍。

一、草场的占有和牧民的人身依附状况

草场是畜牧业生产的基础，是牧业经济的基本生产资料，因而草场的所有制形式是牧区生产关系的决定性因素。西藏地方封建政权，如同对农区的耕地一样，在中央王朝授权下，握有全部草场的实际控制权，亦即高一级所有权。在这里，中央王朝皇帝同样拥有最终处置权，是最高所有者。皇帝可以调整实际控制权的归属。例如，位于羌塘西南部的达木萨迦宗以及相邻的多巴、辛格尔、仁孔囊措、亚巴措斯等原属于班禅拉让的地区，就

是雍正皇帝在封赐班禅后藏三宗时一起封赠的。关于三十九族地区隶属关系的变动情况，前面已经述及，其中大部分的牧业区，也属于这里讨论的草场范围之内。再如，后来被划为当雄宗的纳木错(天湖)周围地区，清初原是固始汗征讨西藏后留驻部队的驻牧地。蒙古族统治势力撤出后，所遗蒙古族部队改由颇罗鼐及其继位者珠尔墨特纳木扎勒统管。1750年事件后，皇帝下令达木八旗改归驻藏大臣直接统管，[①] 这些驻牧之地也就随之变更了管辖者，直到清朝覆亡，驻藏大臣的设置终止。在中央授权下，西藏第巴政府和班禅拉让对于所辖地区的草场也像分封农区的领地一样，可以一块块分给属下寺院(含高级僧侣)、贵族，余下的则由其派出的机构经营和管理，亦即由官家管辖。从整个藏北草原看，到20世纪中叶，包括噶厦和班禅拉让在内的官家直接控制的草场所占比例很大，如东部的拉日宗、索宗以及由原三十九族分划的聂荣、丁青、巴青、比如、色扎、尺多，班禅所辖的达木萨迦宗等基本上全是官家的领地。其次，分封给寺庙和大活佛拉让的草场，也占相当的比例，如哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺、功德林(济隆呼图克图的拉让)、策墨林、丹吉林(第穆呼图克图的拉让)、热振拉让、达扎拉让以及某些当地寺院等。他们的领地主要分布在那曲附近及其以南地区，像那曲宗的帕尔它、罗玛、买玛、桑雄、格尔巴，西南部的朗如宗、申扎宗等。民国初年噶厦又把达木八旗的大部分改设当雄宗，封给了色拉寺。贵族领主在牧区占有的草场是最少的，只有夏扎、多仁、霍尔康、宇妥等少数几个大世家在那曲、朗如、申扎占有一二个不大的部落。

① 见十三条章程，即《钦定西藏善后章程》，载《西藏地方是中国不可分割的一部分》，第211—212页，西藏人民出版社，1986年。

不管三种领主分占的比例如何,在实质上这里也是与农区三大领主垄断全部土地的占有权完全相同的。

官家和僧俗领主对于牧区的领地,是通过部落管理控制的。分布在藏北各地的一个个部落,是牧区社会的基层组织,它们都是居住在比较固定地域内,以地缘关系为主组成的牧民群体。其中某些历史悠久的部落内,部落头人的职位又常常由被认为血统高贵的家族长期垄断。领主领有部落,首先就是领有相应地域的土地占有权,部落牧民由此也就成了领主的属民。在这里,领主对于牧民不再一户户地分予份地,而是通过部落给予全体牧民草场使用权。作为取得土地使用权的条件,部落相应地要集体承担三大领主的差乌拉,其中首先是完成地方政权逐级分派的劳役和实物差,此外还要向直接领有者支应乌拉,负担其他封建义务。在部落内部,牧民使用草场一般也没有固定的划分,形式上是所有部落成员都可以任意在部落草场上放牧,即所谓"集体公用制"。这种土地使用制度是集体所有制时期习惯的遗留,是与牧区社会的历史发展和牧业生产的特点有关的。从这些地区以及与之相邻的甘青川藏区牧业部落发展的历史中可以看到:起初部落的草场都是自然占有的,牧民靠群体的力量占据一定的地域作为自己的生存空间。维护草原的占有权是每个成员的义务,他们也自然地拥有使用草场的权利。这种权利与义务结合的制度一直延续到部落进入封建化阶段,部落的性质虽然发生了质变,草场的使用方式却依旧保留下来。元代以后,藏北地区大都为蒙古族军事力量所控制,原有的部落随之沦落在蒙古族的封建统治之下。历经明代直到清初,固始汗和格鲁派掌握政权后,部落的土地占有权逐步归于三大领主,部落牧民只在形式上保留了平等的使用权,因为这时牧区部落早已形成

贫富悬殊、等级鲜明的封建制度,部落头人实际上是代表三大领主的部落统治者。所谓草场公用制实际上成了操纵在封建头人手中的有利于少数富裕大户的制度。占有上千只牛羊的头人和富户可以占用几十平方公里的草坡、草滩;贫穷人家只能使用极少的草场,甚至还有许多完全没有条件享受这种使用权的赤贫户。这种情况从后面的牲畜占有分析中可以清楚地看到。

部落的草场既是通过负担差乌拉取得的,在其内部使用草场的牧民就必须分担这些封建性租赋负担。有些相邻的部落之间,也有少数牧民跨地域放牧,一般外部落进入某一部落草场,需经该部落头人同意。在草场宽广、牧户稀少的安多北部,借牧者只需礼节性地向部落头人送条哈达,提出的请求便可获得同意。在那曲一带,借用草场则需按牲畜多少向部落缴纳规定的草钱或定额的酥油。这些收入归集体使用。本部落牧民使用草场,要按牲畜的占有量分担差乌拉,办法是把各户的牲畜登记并换算成部落内设置的支差单位,如“章巴”(འགྲམ་པ)、“达果”(马头,རྟ་མགོ)或差牛。部落再按全部牧户支差单位的总数算出每户应分担数。各部落计算方法不一。如安多多玛部落内部分摊单位叫“章巴”,1 个章巴为 5 头牛,或 50 只绵羊,或 100 只山羊,或两匹马,以半个章巴为起算点。那曲桑雄阿巴部落内的达果与全宗的达果不同,每个达果为 128 头牛(牛与羊的折算同前,马折 3 头牛),最低起算点在 1936 年以前为十六分之一达果,即 8 头牛;不足 8 头牛,而超过 5 头牛者也按十六分之一达果计算。后来改为按差牛计算,以扩大支差面。那曲宗向部落分派差乌拉也用一种称为达果的单位,并与玛冈配套,每个玛冈是 30 个达果,每个达果是 6 头牛(一说为 30 头牛)。例如多玛部落的定额是 36 个玛冈,阿巴部落是 20 个玛冈另 13 个达果。

那曲宗按各部落的定额分派全宗的差乌拉。[①]

部落头人在封建化过程中早已蜕变为牧户中的特权者。他们在接受三大领主委任的部落统治职务后,便成了领主在部落内的代理人,特权也就更加巩固和扩张。他们除有权主持分配草场使用和调解草场纠纷外,又增加了优先选用职务专用草场的权力,这些草场其他牧户不得进入。在分摊差乌拉中,所有头人都在清点牲畜数中减免一部分负担数。例如,安多多玛正头人减免50%的章巴,根布和马本减免4个章巴;章格尔的根钦(大根布)免10个达果(每达果为20头牛),根穷免5个达果;阿巴部落的基恰(全桑雄的头人),牲畜不清点,差乌拉全免,甲本免30个差牛,兼甲果阿玛者再免16头牛,根布免8头牛……由于这些实际上的富户大量减免差乌拉,其他牧民则要相应地增加负担。除去规定的这些特权外,因为头人就是部落的最高权威,他们可以在一定范围任意扩大特权,以职务草场的名义扩大霸占草场范围的情况就是常见的。某些大部落或地区性的大头人,如东本(千户)、基恰(总管)、甲本(百户)等地区性大头人,往往被某一家族垄断若干代,形同世袭,他们所占据的职务草场也就变成了家族的私有草场。这种私人占有的草场几乎大多数部落都有,其中有的又借某种与第巴政府掌权者密切联系的机会,将所有草场加上封赐的批文,获得永久的占有权。如安多多玛部落的噶加骨系的家族在五世达赖、七世达赖和十三世达赖时,都曾获得过封文,他的后代就占有5块私人草场。再如桑雄阿巴本仑的草场原是1854年这家做首任基恰时由六部落公地抽

---

① 草场占有情况和差额分配办法,均见《藏族社会历史调查》(三)和《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》。

出的职务草场,后来请噶厦赐予了封地文书,便成为私人草场,直到1943年他家的最后一任基恰被免职,仍设法继续霸占。这个部落的热振商官索如仓也具有永久占有郭冬草场的封地文书。[①] 虽然这些是属于少数特权者的事例,但其本身显然是对集体公用制的破坏。在藏北地区靠南的一些宗和部落,由于放牧方式已由全年居无定所的游牧改为夏出冬归的定居轮放,每家牧户都有多年固定的冬居地,同时在其周围保留一片放牧幼畜的草场以备冬春使用。对于这种冬草场,牧户之间按习惯互相尊重其独用权。这也可说是草场私有化的开端。

三大领主通过部落控制草场,同时也通过部落控制牧民的人身自由。在自然占有制时期,牧民离开集体无法生存。进入封建制以后,他们又变成不能离开部落的、属于封建主的牧民。西藏统一地方政权建立后,三大领主通过部落头人加强了对牧民的控制,虽然在藏北牧区没有像农区那样出生登记、死后销名的制度,牧民在生产经营活动及相应的行动限制方面也较为宽松,但部落头人不允许牧民任意脱离部落。牧民要按占有牲畜的数量支差出乌拉,如果短期离开必须留下牲畜,并委托亲友代为支差。没有牲畜或牲畜很少的牧民,没有条件支实物差,便成为专支纯粹劳役差的"米让冈差"户。铁匠、猎人或半行乞狩猎者,经常流动,要向部落缴纳人役税。除此以外,还有以各种其他形式缴纳代役租者。这些都是人身依附关系的表现。

部落对于同一部落的男女通婚是不加限制的,但对与外部落特别是属于不同领主的部落牧民通婚则严加限制。在那曲附近及其以南的部落内,除报告头人,请求批准外,还要向嫁出部

① 《桑雄阿巴部落调查报告》载《藏族社会历史调查》(三),第82、83、91页。

落缴纳一二头牛价的“本卓”费,或者请头人办理部落间互相换人的手续(详见前节所引文件)。[①] 20世纪40年代第二任羌基(藏北总管)时,官府认为本卓费太低,1个人只相当于1头牛价,遂下令不许再用交本卓的办法解决更动依附关系,只能通过换人解决。这是藏北农奴制度强化的表现。

领主对牧民的人身占有主要表现在差税负担、对迁徙自由和婚姻权力等方面的限制,这是进行超经济强制的基础。除去前述各种强制外,还有强放其美,派购羊毛、派销茶叶以及摊派男童出家的喇嘛差等等。类似的强制措施,在安多北部地区较为松弛。

二、领主和牧民的牲畜占有情况

牲畜是牧区的主要社会财富。它既是劳动产品,又是劳动对象和继续发展生产的基础,因而是畜牧业生产的重要生产资料,同时也是主要的生活资料和用以进行交换的商品。牲畜的饲养离不开草场,畜牧业的生存和发展是以草场占有为前提的,草场则又依赖一定的牲畜才具有利用价值,二者必须结合起来,才能形成畜牧业经济。关于草场,上节已经述及,即三大领主全部垄断了占有权。然而,他们对于牲畜却没有形成垄断性占有,领主直接经营的就更少。另外,领主在不同地区占有的牲畜的情况,也是很不相同的。大致是:越靠北部,距离拉萨等政教中心越远,领主占有的牲畜就越少;相反,越靠南部或属于贵族、寺院的部落,领主直接占有牲畜就越

① 《藏族社会历史调查》(三),第110、114页。

多。例如,最北部靠近唐古拉山的多玛部落,全部落 106 户牧民中,只有为寺院代牧的 6 头协牛。而在比如宗的两个部落,在总数 2 万只牲畜(折合绵羊)中,就有领主的牲畜近 3000 只,占到总数的 14.30%。又据那曲宗库尔茫、拥怎、色尔冬、托如、恰本如瓦、巴仁如瓦和多仁如瓦七个部落(共 356 户)的调查,共有牛 9478 头、羊 2 万只、马 349 匹,其中属于三大领主的牛有 2800 头、羊 2697 只。折合羊计算,领主占有牲畜为总牲畜数的 22.56%。[①] 又据对阿巴部落 1958 年牲畜的统计,部落内有:马 155.5 匹、牛 7246 头、绵羊 12569 只、山羊 3295 只,共合绵羊 6.2 万只,其中寺院等三大领主占有 1.5 万只,本部落牧户占有 4.1 万只,其余为一般僧人等部落外个人所有。计领主为 24.45%,牧户 67.18%。[②] 达木萨迦宗 7 个部落共 737 户,共有牛 1.6 万头、绵羊 6.2 万只、山羊 2 万只(缺马匹数),其中三大领主的牛为 5169 只、绵羊 1.6 万只、山羊 5087 只。折羊计算牲畜总数是 1.7 万只,领主占有的为 4.9 万只,占总数的 28.73%(因缺马数,此比例稍低)。[③] 以上各宗都是当地牧户私有私养的牲畜占牲畜总数的大多数。综合起来看,三大领主在整个藏北牧区占有的牲畜约为 20% 以上。这种情况表明,封建官府及寺庙、贵族等三大领主主要是通过控制草场的占有权主宰部落,而不直接占有大量的牲畜。从历史上看,掌握西藏地方统治权的领主阶级核心势力,是从

---

① 上二例引自《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》,第 123—124 页。

② 《桑雄阿巴部落调查报告》,载《藏族社会调查》(三),第 80 页附表。又见姚兆麟:《阿巴部落的传统社会经济结构》,载《中国藏学》,1992 年特刊。

③ 《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》,第 124 页,牲畜折算:1 马 = 3 牛,1 牛 = 6 绵羊 = 12 山羊。

卫藏河谷地区发展起来的，他们在那里经营了几个世纪，早已形成严密的统治，也是他们经济剥削的基础。对西藏全区的统治形成后，第巴政府主要是从宏观上，也就是从根本上主宰了广漠的藏北牧区，并且与当地的封建势力结合起来。在此以后，他们才在加强统治的基础上逐步加深对牧民的经济剥削。

在牧区部落内，贫富分化和阶级分化是十分鲜明的，这从牲畜占有的情况中可以看出来。例如，1959 年以前对那曲 17 个部落 1674 户的调查，牧户私有牲畜折合绵羊共 4 万只，平均每户 241 只，其中占有 1000 只以上的为 23 户，占总户数的 1.37%；占有 500—1000 只的有 54 户，占总户数的 3.22%。其余 1597 户牲畜均在 500 只以下，包括约 100 户基本没有牲畜的赤贫户。另据对赤哇如瓦部落调查，138 户共有牲畜折合绵羊 4.9 万只，平均每户 354.3 只，其中富裕户 3 户有羊 5530 只，户均 1843.3 只，中等户 29 户，共有羊 2.3 万只，户均 795.7 只，贫困和赤贫户 106 户，有羊 2 万只，户均 191.5 只。[①] 前述阿巴部落的牲畜数字中，除去领主占有的，部落牧户共有牲畜（折羊）4.2 万只，16 家富户有牲畜 1.5 万只，超过总数的 35%，户均 919 只多，其中最大的两户有羊 4731.5 只，户均 2365 只多；中等户 28 家，有羊 1.3 万只，户均羊 451 只多；贫苦户 186 户，共有羊 1.5 万只，户均只有羊 78 只。[②] 以上几个材料说明牲畜占有多寡是十分悬殊的，即只占百分之几的富户，占有全部落牲畜的三分之一到一半，而占 70% 以上

① 《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》，第 126、127 页。

② 《藏族社会历史调查》（三），第 80 页附表。

的贫穷户占有牲畜却不到总数的三分之一。根据各地调查测算,牧区每个人维持最低生活,需要(大小公母搭配)8头牛,或48只羊(或说5头牛加20只羊)。依此标准衡量,部落中的多数牧户靠自己的牲畜远远不能维持最低生活需要。牲畜占有的这种悬殊状况,使草场"集体公用"制度变成了草场使用实际上的不平等制度。如果说所有牲畜都能得到充分的放牧条件,草场的三分之一就是富户占用的,贫困户能够使用的则极少,有些甚至完全没有使用草场的条件。

贫富分化是阶级分化的基础。首先,牲畜占有数量的悬殊为富户使用他人劳动力创造了条件,蓄奴、代牧、雇佣长短工等不同的剥削方式先后出现,形成了剥削关系。其次是部落的性质也在此基础上发生了变化,部落不再是牧民群众的代表,而变成了部落首领用以控制牧民的媒介,主要代表富户利益的机构。藏北牧区社会数百年前已经完成了向封建制的转变,部落头人就是当地的封建主,同时也是部落的富户。这是因为一方面,当了头人就享有草场使用和差税减免的特权,在经营上占有优越条件,自然容易致富;另一方面,在经济上具有了充足的实力,就有了充当头人的条件。各地选举头人都把牛羊多、财势大作为必要的条件,无论是家族范围内世袭,还是通过公选的程序,全无例外。例如,那曲宗孔马部落,共127户,620人,平均每户有牛23.8头、羊63.8只、马1.7匹,而部落的甲本就是最富的一户,共占有牛400头、马50匹、羊1000多只,超出平均数十几到二十几倍,也大大高于其他一般富裕户。再如,罗马让学部落共有54户,236人,自有自养的牲畜计马74匹、牛1123头、绵羊4774只、山羊994只,折牛共为2297.5头(1马=4牛,1牛=6绵羊=12山

羊),户均42.5头,人均9.73头。甲本一家有马25匹、牛220头、绵羊1420只、山羊46只,合计折牛560.5头,人均46.7头。前面所举的阿巴部落内,阶级分化也十分鲜明。部落共有230户,1090人,户均有羊182.14只,人均38.43只。其中特大富户两家占有马23匹、牛392头、绵羊1667只、山羊45只,折羊共为4731.5只,户均2365.75只,人均473.15只,超过平均数10倍以上。他们中的一户就是被称为阿巴本仓(官家)的。这家从19世纪中开始,连续几代人都把持着桑雄基恰的职位,是整个地区权势最高者,后来又与直接控制这里的领主达扎拉让勾结起来,成为后者在这里的代表。[①] 另一户则是热振拉让和达扎拉让的商官。他们都是经噶厦批准独占草场,又免除了大部分差税,是当地既富有又有权势的最大封建主。其财势甚至超过了某些小贵族。在他们之下的富裕户中,还有几户任过基恰、甲本,也享有一定的特权。由此可见,牲畜占有上的贫富分化是与牧区社会封建化一致的,占有牲畜最多的牧户,是当地最高封建主或三大领主的代理人,他们是西藏封建农奴制度在牧区的主要支柱。

三、领主和牧户的几种经营方式

在牲畜的经营上,领主和牧户是完全不同的。领主完全不参加劳动,他们的主要人物也不到牧区生活,他们的牲畜完全由牧户放牧管理。经营方式大致分三种,即"其美"、"其约"(也称"协")和设立专用牧场派人放牧经营。最后一种在藏北牧区比

① 《藏族社会历史调查》(三),第80页附表,第92、166页。

较少有，只有个别贵族或寺院上层在靠近农区的边沿设置有专放公牛或母牛的牧场，派几个牧奴专门放牧经营，这种方式与农区的小牧场相似。

“其美”全称叫“结美其美”(སྐྱེ་མེད་འཆི་མེད)即不生不死制。这种形式的牲畜总量并不太多，但它却是一种较为普遍的剥削方式。办法是领主放给牧民1头牛或1只羊，规定牲畜生了幼畜归牧民，死了也不注销。一般1头牛年交酥油2蚖，1只羊年交酥油0.2蚖或1两藏银，马交酥油3蚖。有的牛只交1蚖。这种形式的特点是强制性强，放其美的主要是噶厦或直接控制部落的领主，前者即官家放的最多，几乎遍及各地，称为“雄止其美”(གཞུང་འབྲི་འཆི་མེད)。牧户承接其美很少有自愿的，多是领主通过部落头人派放给有一定数量牲畜的牧户，因此它是不能任意退回的。放其美时并不一定给牧户真正可以繁殖生产的牲畜，不少是以公牛或老弱牛充数的，甚至以货币、茶叶等作价代替。有一种情况是部落遭灾后，官府从外地征调一批牲畜来发给牧户，但即使这样，日后负担便没有终了之日。总之，其美这种形式很难说是牲畜的租佃关系。又因为有些部落的其美酥油与差是一起征收的，所以人们常将其美与差税相提并论。实际上这是一种强制性的封建负担。

领主占有的牲畜大多是用放“协”(ཞེ)的办法经营，藏语又称为“结约其约”(སྐྱེ་ཡོད་འཆི་ཡོད)，即有生有死制。“协”在牧区指的是母畜的租佃，即畜主把母畜租放给牧户，规定繁殖的幼畜归畜主所有，自然死亡可以注销，每年按繁殖幼畜的不同情况，缴纳相应数额的酥油。除此以外剩余的部分以及副产品奶渣、牛毛、牛绒等由牧民取用。一般租额是牦牛产犊当年交酥油3—3.5蚖。从畜主通过牧民的放牧管理达到保持并发

展畜群的角度看，这也可以看作是放给牧民代牧以剥削其劳动的方式。但由于多数牧民自有牲畜不多，愿承租些“协”畜与自己的牲畜一起放牧、经营，借以增加微薄的畜产品收入，补助生活。然而，领主对承租的牧民是有选择的，对于牲畜很少或者基本无牲畜的贫困户，领主怕收不到租和保不住牲畜，是根本不会放给的。

牧民承租所受的剥削是相当深重的，他们一年到头要精心放牧，生下牛犊养大后是畜主的，到了畜产品收获季节，打出的酥油，大部分是要留下来交租(“协玛尔”)，自己留下酸奶水和奶渣。如果只从酥油、奶渣、牛毛等畜产品计算，缴纳的畜租约占总产值的60%—80%，加上繁殖培养幼畜的产值，剥削率可达80%—90%。[①]

在牧区放协最多的是寺院或上层僧侣，他们通过念经、募化或其他途径从各部落得来的牲畜，集中到某部落交给牧民放牧，每年派人来检查牲畜情况，登记数目，收取酥油。这样他们占有的牲畜不断增加，酥油也源源不断运回来，坐收丰厚的利益。在人多畜少的地区对一般租额的“协”畜，牧民愿意承租。有些领主规定较高的租额(如4垳酥油)，使牧民无利可图，领主就靠封建权力强制牧民承租。

关于其美和协的租放情况，从下列部落的统计材料中可见一斑。

① 《桑雄阿巴部落调查报告》，载《藏族社会历史调查》(三)，第143页。

1956年孔马部落牲畜占有情况

（以下各表均按下列比例折合：1马＝30绵羊，1牛＝6绵羊，1山羊＝$\frac{1}{2}$绵羊。）

牲畜数 经营分类	马	牛	绵羊	山羊	折羊总数	所占%
牧户自有	218	3027	5266	1060	30498	74.49
其　　美		200			1200	2.93
协		1208	1994		9242	22.58
总计	218	4435	7260	1060	40940	100.00

1957年罗马让学部落牲畜占有情况

牲畜数 经营分类	马	牛	绵羊	山羊	折羊总数	所占%
牧户自有	74	1123	4774	994	14229	88.28
其　　美	4	57.5	150	71	650.5	4.04
协		158	277	27	1238.5	7.68
总计	78	1338.5	5201	1092	16118	100.00

1958年阿巴部落牲畜占有情况

牲畜数 经营分类	马	牛	绵羊	山羊	折羊总数	所占%
牧户自有	148.5	4168	10825	3207	41891.5	70.03
其　美	7	214	62		1556	2.60
协		2496	1387	12	16369	27.37
总计	155.5	6878	12274	3219	59816.5	100.00

注:部落内有部分代人放养的牲畜,也有少量交人放养的,均未计入。

从以上各例可以看出,部落中的牲畜大多数是自有自养的,在他们之中由于贫富分化,又大体可分三类:一类是占大多数的缺畜少畜户,每户自有牛最多不过20头,山绵羊二三十只,连同租协,多者公母大小牛三四十头,各类羊三四十只。这类户牛羊不成群,不能分类放牧,需要加工的畜产品也不多,因此常常几户联合起来,分工放牧,多余的劳力为别人做零工或长工,以出卖劳动力换取部分生活资料。自有牛50头左右、羊近百只的中等户,连同租协约有牛近百头,羊一百几十只,他们和较此略多的小富户,基本上是靠自家劳力单独经营。劳力多的平时完全不雇工,劳力少的雇个把长工或季节工,接羔、挤奶等牧事繁忙时多要雇零工帮忙。这类户在一般部落约占百分之十几到二十,最北部牲畜多的多玛部落比例更大些。占2%—3%的大富户,有牛都在一百几十头以上,有羊两三百只到四五百只,他们的牲畜可按公母大小分成几群放牧,产奶多的季节要有三五个人挤奶打酥油,自家劳力不足所需的一半,使用雇佣劳动占了经营的主要部分。这类以雇工经营为主的牧户中,有当地封建权势最大的部落头人,也有若干在政治上没有多少特权的大牧业经营者。前者家庭成员基本不参加劳动或年轻者参加部分劳

动;后者的家庭成员大都参加主要劳动。这类户由于牲畜多,劳力多,财势雄厚,牧业生产形成了规模经营。他们在此基础上通过采用分群分工放牧,集中加工畜产品等办法使劳动生产率得到了提高。与此同时他们还依仗人力、畜力和财力的优势扩大运输盐碱、农牧交换的经营,成为增长财势的另一来源,并在牧业生产增长中起到更大的辅助作用。这些又都对畜群的加快发展有积极的影响。

在这类户的雇佣关系中,牧工对牧主虽然没有直接的人身依附关系,人身仍然属于原有的领主,但在这种封建制度严密的社会里,雇佣关系也有浓厚的封建性。一方面雇主本身或是封建主及领主代理人,或是封建制度的主要支柱;另一方面牧工不仅在受雇期间终年束缚在主人家,仰人鼻息,不能违拗,他们的家庭往往也在经济上依附于这些主人。藏北部落的牧工待遇低微,除能吃饱肚子,发给基本穿戴(两年一件皮衣,加上靴、帽等)外,每年仅得两三只母羊,或3甏酥油,牧工所创造的价值70%—80%都被雇主剥削去了。

从这类经营的雇主看,雇佣牧工三四个以上者,他们的纯收入大部分都是牧工创造的。其中一些要负担差乌拉的牧户,扣除被剥削部分以后(也即转嫁到牧工身上),纯剥削也在百分之五六十以上。至于那些既有免差特权,雇工又在十来个以上的大富户,剥削牧工的收入在其总收入中要占80%—90%。由于这类大户的畜群在社会牲畜总数中占有相当的比例,所以,他们使用牧工劳动的经营,也就成了牧区封建生产关系中具有特色的一个重要因素。①

① 参见姚兆麟:《论民主改革前藏族牧区的牧主式经营》,载《中国藏学》,1990年第四期。

第二章 封建地租和高利贷

三大领主通过他们占有的土地和对农奴人身的部分占有对农奴进行剥削，是西藏农奴制经济关系的本质。他们的剥削也和一般封建社会一样，主要是靠收取地租实现的。在西藏，地租的征敛形式是摊派“差乌拉”。此外，与之配合的高利贷，也是各类领主的一项重要剥削收入。地租和高利贷同是榨取农奴血汗的经济形式，绝大多数农奴的剩余劳动乃至部分必要劳动，统统在这些名目之下，被领主残酷搜括而去，使农奴的生活陷于十分贫困的境地。

第一节 差乌拉是西藏特有的地租形式

“差(音 chai)乌拉”是大部分藏族地区特有的，也可简称为“差”。乌拉(ཨུ་ལག)是借词，源于突厥语，元朝时随站赤的设立而引人，后来也泛指一切人畜劳役。“差”(ཁྲལ)字在藏语中使用历史已很久远，与元朝时的“差发”同义，是否借词尚无定论，[①]

① 见舒介勋：《解放前西藏的差税制度》，载《西藏封建农奴制研究论文选》，第216页，中国藏学出版社，1991年。

这里指的是包括劳役、实物、货币在内的一切租赋。按照西藏的习惯说法，差乌拉包括两大类，一类称为“冈卓”(རྐང་འགྲོ)，意思是用腿走路，即人役和畜役；另一类叫“拉顿”(ལག་འདོན)，意为手捧的奉献，即各类实物(也包括少数折合为货币的)负担。这种通俗说法，形象地反映了劳役实物混合租赋的实际。

差乌拉又分为内差和外差，藏语称“囊差”(ནང་ཁལ)和“期差”(ཕྱི་ཁལ)。给直接控制的领主服役和缴纳的差叫内差，给地方封建政权——第巴政府及其下属机构缴纳和支应的差叫外差。无论是内差和外差都是与土地使用权相联系的。在一部分庄园或领主领地中，内差和份地的联系是直接和明确的。领主或庄园头人把内差份地分作若干内差冈，每冈有几尅份地，承租内差份地的农奴按冈数摊分耕种领主自营地的劳役和应缴实物。另外一部分庄园这种联系则不十分明确，领主把内差份地与外差差冈混在一起，摊派内差的办法是按外差差冈份额加在差巴头上。这样就无法弄清哪些是差冈地，哪些是内差份地，以及各有多少。因而，也就无法辨认与内差相结合的土地了。负担内差劳役的有差巴，也有堆穷，有的主要由堆穷承担，有的则主要分摊给差巴负担，情况十分复杂，后面再一一分析。

外差差乌拉的征敛者是第巴政府，摊派的对象是全西藏的所有差巴，既包括官府庄园或官府直辖的差巴，也包括贵族、寺院领主领地上的差巴。官府差巴的差地是第巴政府直接给予的，每个地方有多少差巴，共有多少差冈，都在孜康登记在册，各宗豁政府中都有详细的记载。外差劳役和实物的征敛是维持这个政教合一政权生存的主要经济命脉。西藏地方封建政权的财政收入共有三个渠道：一是由官府各级机构和宗豁政权经营庄园和牧场的收入。前述官府占有的领地内自营地和部分牧场，

其所得收获扣除各项生产支出后，都有规定的上缴数额(或包租的租粮)。这些是第巴政府及其直属寺院粮食和酥油需求的主要来源。二是不多的几项税收。例如边境口岸的税金，边民实物交换的抽成税，盐茶税卡征收的“肖”(ཤོ)或粗差(ཚོགས་ཁྲལ)。①因为商业交换不发达，征税制度也不健全，这部分收入不占主要地位。第三便是外差的差乌拉。外差的实物收入包括供给各级官府下属机构的薪给，从达赖、班禅到第巴政府各机构及所属大寺院行政、宗教活动所需用的各式各样的实物。再就是运输种种物资、迎送官员和军队所需的人畜劳役和供应。既包括把从各地收集的大宗粮食、酥油转运到拉萨，又包括官府用于交换的货物往返运输，因此数量是巨大的，而且也是地方政府为了维护其正常运转所必须的。由于上述种种原因，差乌拉制度便成了西藏农奴制社会的根本制度。正因如此，西藏第巴政权从17世纪中叶初建时起，就在各地划出了很大一部分土地和农奴作为差地和差巴。综合各地材料看，整个西藏的差地总数约占耕地总数的一半以上。这些土地与分配给三种领主自己经营的土地是分开的，它是西藏地方政权直接给予农奴的份地。

设立差巴负担差徭的制度，是元朝统一治理西藏时开始建立的。《萨迦世系史》记述的编户制度中把一定数量的人口、牲畜和耕地的户定为一个单位，从而建起“差发”的供应基础。②这

① 舒介勋：《解放前西藏的差税制度》，载《西藏封建农奴制研究论文选》，第226页。

② 据《萨迦世系史》(陈庆英、高禾福、周润年译本)第108页记载：有六根柱子地面的房屋，夫妻二人、子女二人、男女仆人二人，共计六人，牲畜有马、驴两种以及黄牛、绵羊等，有可下十二蒙古克种子的耕地，此为一个“堆穷”。25个“堆穷”为一个“堆钦”，两个“堆钦”为一个“达果”，两个“达果”为一个百户……

种编户支差的办法在卫藏很多地方仍然保留着，例如在山南有的领主规定每个冈、顿要有一定数量的守“冈”人，如果某差巴户不够规定人数，领主就要从别的家庭中调拨“差若”（ཁལ་རོགས意为助差者）补足。据对扎囊宗囊色林谿卡的调查，1958 年在全部 77 户差巴中就有 29 户调入了差若 46 人。在拉加里有“支一顿差的差巴户必须有男劳动力 6 人，或女劳动力 12 人”的规定，对于劳动力不足的户采取称为“米廉”（མི་ལེན）即调入劳动力的办法补齐。工布则拉岗也有每户不足 4 个劳力者，要调入补齐的规定。① 这些规定都是上述制度的延续。清初第巴政府建立时，同时确立了统一的差税制度，在直辖的和分封的领地内，普遍划定了保证供其役使的农奴户，固定他们耕种的土地（包括相应的住房、林卡、水磨等等），作为负担“差乌拉”的根据（藏语称为“差丹”ཁལ་བརྟེན）。这些耕地也叫差地（ཁལ་ས）。因为摊派差乌拉以冈（ཀང）为单位，故而这些地又被称为差冈地。按规定他们的差乌拉负担完全是向本庄园以外缴纳、服役的，习惯上称之为外差。每户差巴的差地和差冈是相对固定的，其中属于官府差巴的由官府直接登记在册，并发给差地文书；属于贵族和寺院差巴的，包括在官府给予各领主的封地中，例如 1830 年的铁虎清册就详细记载了 1830 年全面清理整顿卫藏工布等地所有官府差巴的差地、差冈和世家、寺院领地的数量、名称。1847 年火羊年调查后，专门编制了称为“差得西雄”（ཁལ་དེབ་ཞིབ་གཞུང）和“来不则西雄”（ལབ་རྩིས་ཞིབ་གཞུང）的负担规定、土地登记清册两个重要文书。这些全区统一的重要清查，是确定各地差巴差地和分

---

① 《藏族社会历史调查》（二），第 150 页、31 页；《关于民改前工布则拉岗地区的社会历史调查》，打印本。

配负担的根本依据。在这之后一些宗又在它们的基础上作过一些调整和登记。如江孜、白朗地区差巴家存执的文书就反映了火羊年调查后的这种关系。文书写道"为使负担趋于公平合理，我宗根堆、佐札[①] 及各差巴家长等于最近共同丈量了土地，并共同评议了该规定，今后倘有土地问题纠纷发生得以此为凭"[②]。各宗在调整清查后，除在宗政府留有底册外，并颁发给每户详列差地的文书，作为他们使用权的根据。1958 年对拉孜宗托吉谿卡进行社会调查时，曾译录了这个谿卡 18 户差巴持有的全部土地文书，这些文书是 1920 年(铁猴年)调查后颁发的，每份都逐块登记了差地的名称和下种量(指耕地面积)。现照录一份如下：[③]

"铁猴年颁发：拉孜宗居民的所有土地在土猴年经过研究，平均下种数这样决定：托吉谿卡的滚扎洛杜有一宗冈地，折合差冈地半冈，其中住房南边有一打谷场，可下种五赤，种柳树有下种一丕的地。

上等地：	杠冲	4 尅	14 赤
	赛松	4 尅	4 赤
	北姆马布	8 尅	6 赤 1 丕
中等地：	初穷	6 尅	15 赤
	强热马	3 尅	1 赤
	求昂洛卡拉	10 尅	

① 宗政府下属管理摊派差乌拉的头人。

② 《江孜、白朗地区土地关系、差役制度和高利贷情况的调查材料》，1956 年中共西藏工委农牧部铅印本。

③ 《托吉谿卡调查材料》，载《藏族社会历史调查》(五)，第 106—107 页。

	东马	5尅	
	沟穷	2尅	14赤
	锦尺	7尅	
下等地:	丝东	1尅	10赤
	鲁康差雄		3赤2丕
	普顿	2尅	2赤
	乌娟	1尅	10赤
	贡图兴		18赤
	嘎马	1尅	6赤
	康沙吉差		6赤
	康沙顿那		9赤
	嘎兴欧姆	1尅	4赤
	拉热中有一块地	1尅	10赤
	彭子岗的阿马兴	4尅	18赤2丕
	彭子岗的南方一块地	1尅	13赤2丕
	期鲁巴	5尅	
	期鲁巴东边马布他贡	3尅	12赤4丕
	加亚	2尅	3赤2丕
	丝多的北边有五块地		15赤
	从甲贡甲岗茫卡路的西缘至仁岗子的东边	14尅	10赤
	拿乃穷居贡有10块地	7尅	10赤
	以上共计	102尅	15赤1丕

月　　日(印记)"

这种文书既载有土地位置和面积,又写有应支差冈数,是一个典型的租赁契约。这个契约中还写有一宗冈(即内冈)折合差

冈(外差冈)半冈的字样,表明这里的差巴是兼支内差的,因此差冈的面积也较大。官家颁予差巴土地文书,使差巴得到了比较稳定的土地使用权,除非他们由于经济破败、人丁衰亡无力负担相应的差乌拉,便可世代承继下去,所以差地又被称为差巴的祖业地(帕豁)。

差巴在其所在地又分别归三种领主所管辖。官府差巴除极少数居住在偏远地方者单独耕种差地并单独支差外,大多数都编在一个个庄园内。有些是把分散在几个相邻居民点的差巴编为定卡(如工布则拉岗宗)进行管理。

贵族、寺院领地上的差巴总的来说与前述官府差巴是相同的。其区别主要有:1.他们已与领地一起被封赐给贵族或寺院,因而要直接听命于自己所归属的领主;2.他们的差地不由官府直接授予,而是作为领地的一部分一起封赐给了领主,领主再转授给他们。虽然一般说来,第巴政府分封时并没有明确把差地分别出来,只规定某家领主的某块领地,应负担几冈差,减免几冈差,领主再从领地上划分出差地,分给差巴,所以贵族、寺院领地上的差巴就没有官府发给的文契。这种情况并不影响差巴与第巴政府之间的土地租赁关系,只是中间经过一层管理者而已,他们负担的外差同样是差地的地租。

地租是实现土地所有权的经济形式。西藏的差乌拉征敛中反映的,正是西藏土地所有制中三个层次的占有者对土地的权利。第巴政府是西藏所有土地的实际控制者,所以它有权向整个西藏征收租赋,摊派范围遍及全西藏农牧区的差乌拉就是这种高一级所有权的体现。在农区,它既可以直接给予农奴差地设立差巴,又可以在封给寺院、贵族的领地上,确定向领主和领地上的农奴摊派差冈数和减免差冈数,至于土地的具体划分,由

领主们自行安排。这样一来,在领主庄园内压缩差地将其并入自营地,或者当作内差份地招租堆穷,或者把自营地应负担的各种乌拉劳役全部加到差巴头上等搭带剥削随处可见。他们的这种似合法似非法的行为,实际上反映了双重领属关系的特点。

在卫藏工布各地支差项目中称为“佳绥”(རྒྱ་གསོལ或 རྒྱ་སོལ)的[①] 差项是很早以前供给驻藏大臣用的,载于《铁虎清册》的三薪饷差之中,与传大召用粮用柴并列。这项数目不大的钱差是中央皇朝在监督征敛之外,最高所有权的又一直接体现。

西藏的差乌拉与一般封建政权征收的地赋不同,它主要不是向土地的占有者——领主征收,也就是说绝大部分不是从领主收取的地租中分取,而是向土地的租佃者——农奴直接征敛,所以,它本身是第巴政府征敛的未经分化的地租,或者如有人所说的“租赋不分”。

封建领主征敛差乌拉,除去以握有的垄断土地权来实行经济强制外 ,还要依靠农奴对他们的人身依附关系进行超经济强制。前已说明,西藏的农奴全部都是领主的属民,都分别在不同领主的控制之下,没有基本的人身自由。他们不能完全自由地经营自己的经济,他们的差地或份地也不能自由地承租或退租,租佃权要由领主决定。在这样的条件下,无论领主施加如何残酷沉重的剥削,他们也只能忍受。正因掌握了这样的特权,西藏领主通过差乌拉搜刮的不仅是农奴的全部剩余劳动,而且还在很大程度上攫取了他们的必要劳动。

---

① 《藏族社会历史调查》各辑有关报告中差乌拉部分,驻藏大臣用柴用粮等项。

第二节 劳役地租的原始形式
——内差份地与内差劳役

劳役地租是最简单的原始地租形式，也是农奴制经济的主要剥削方式，西藏三大领主以劳役地租的形式剥削农奴最直接的方式就是使用农奴的无偿劳动耕种自营地。由于存在着前面所说的内差、外差互相交叉等复杂情况，我们首先对完全由一部分农奴专门负担耕种自营地这种简单的一类进行分析。这类庄园性质单纯，明显体现了劳役地租的典型特征。其特点是农奴为领主的劳动和为自己的劳动，在时间上和地点上完全分开。

西藏的耕地除由地方政府直接（如政府直属的）、间接（寺院、世俗领主所属）分租给差巴经营者外，余者均由三种领主自己经营。如前所述，卫藏地区采用的是庄园制，其余地区或是准庄园制，或是非庄园制，但无论形式如何，基本点都是役使农奴为他们的自营地耕作劳役。庄园也有其发展变化，三种领主占有的领地，最初都是他们亲自经营的，后来随着领地的扩大，开始委派属下的亲信代为经营，接着又发展为交代理人包租，即领主向代理人规定要完成的收益数额：若干粮食、油料、酥油、肉食、毛皮等；收入超过定额者归代理人所有。从一些地区的调查中看，晚近以来许多寺院和官府的庄园逐渐由派遣官员、职事直接经营，改为包租，坐收租粮。承租者多为中小官吏和当地的差巴大户。贵族庄园也有出租的。出租的原因大多为原来的管理者经营不善，不能按规定上缴租赋，派出的经营者无利可图。也有些是一些僧俗官员串通官府、寺院管理机构，以较低的租额租出来，像自己的领地一样，在加重对农奴的剥削中取利。还有的

承租者并不经营，而又转租出去，从中渔利，被称为“雪刨”(གཞོག་བོགས)。[①] 总的说来，到20世纪50年代前的几十年中，庄园出租的现象到处可见。例如，拉孜宗的桑珠豁卡原是班禅拉让孜恰列空的庄园，50年间，先后租给后藏贵族路嘎加和拉敏，后来又转到扎什伦布寺的司法机构吉萨经营，吉萨经营几年后转租给森康萨巴、晋美折忠等人，最后在1955年租给了本豁卡大差巴洛准。[②] 据1956年对墨竹工卡的调查，该宗官府的10个豁卡中就有8个出租，该宗格鲁派寺院有16个豁卡和6个居民聚落点，共出租了12个豁卡和2个聚落点。该宗贵族霍尔康也出租了1个豁卡。这些现象的出现无疑是农奴制走向腐朽的反映。

无论是领主亲自经营，还是委派代理人经营，抑或出租给另外的经营者，经营的中心就是从自营地中取得收益。为此，他们首先在领地中选出一部分便于耕作、水源土质较好的耕地作为自营地。然后再把另外一部分耕地给一些农奴自种作为维持生活的来源，以使后者能够提供可以役使的劳力。自营地的经营就是使用农奴无偿劳役(通常称为乌拉)，在领主或其委任的工头(列本)监督下集体耕作。个别的小庄园或庄园的附属豁卡中没有种份地的农奴，完全使用领主蓄养的囊生耕作(如甲马豁卡所属的康吉豁卡)。有的地区也有个别庄园因原有的农奴大部流失，庄园主不得不另外招揽一些贫苦的烟火户，以雇佣长工和短工的方式经营。[③] 前者属于奴隶制

---

① 《藏族社会历史调查》(一)，第66页。

② 《藏族社会历史调查》(五)，第117页，《桑珠豁卡调查材料》。

③ 《藏族社会历史调查》(二)，第117页，第71页。

的残余现象，后者显示了庄园制瓦解的征兆。不过这些都占不到多大比例。

庄园内专为经营自营地而划出的份地叫内差份地，内差份地分成若干内差冈（囊冈 ནང་ཀང），囊冈承租者按冈数分担自营地的劳役。其中不少内差冈也全由差巴承租，即在他们的原有差地之外，又承租部分内差份地；也有些是差巴承租其中的一部分，另有一些无差地的堆穷承租其余部分，他们共同负担自营地的劳役；再一种是内差地全由堆穷承租，他们也就成了自营地劳役的主要承担者，这种也可以算是比较典型的。内差冈一般不与差巴的差地混同，也有的叫谿约地（意为庄园佣人地），或者堆穷地。昌都、丁青等非庄园制地区的呷杂地、俄惹地也属此类。还有许多庄园，并不专设内差份地，自营地经营中，靠差巴支内差提供所需的劳力，这是领主加重对农奴剥削的一种常用的办法。总的来说，内差份地与差地相较，一是数量少，一般一个内差户或一个内差冈，只有十尅左右的耕地，有的只有三四尅，最多也不过十五六尅。二是承租关系不太稳定。这一方面是因为堆穷户多数是人单力薄，家庭经济很不稳定，另一方面庄园可视情况随时对其调整。

单纯负担耕种自营地的农奴也叫内差户，属于堆穷等第，为了与其他堆穷相区别，也被称为“谿对”གཞིས་དུད，有的地方则称之为“谿约”གཞིས་གཡོག，即庄园佣人。昌都、波密等地，寺院和贵族的“俄惹”、“呷杂”均属此类。在卫藏，单纯依靠堆穷耕种自营地的庄园并不多，许多庄园中都有部分差巴兼支内差。

内差份地与自营地的比例，各地很不一致，大体说来，约为一与三之比，即租种一尅份地者要为庄园耕种三尅地。其具体

情况可见下列几个谿卡的材料:①

地区	庄园名	领主类别	堆穷户数	自营地数(克)	内差地数(克)
墨竹工卡	伦布谿卡	官府	8	330	133.5
墨竹工卡	黑丁谿卡	贵族	52	1800	624
墨竹工卡	劳顿谿卡	寺院	6	300	50
江　孜	萨拉谿卡	贵族	7	60	36
江　孜	白利谿卡	寺院	16	560	152
总　计			89	3050	995.5

上表中,堆穷的内差地就是他们的承租地,自营地就是他们需要负担劳役的对象。从这些谿卡看,每户的内差地一般在10克上下,多的每冈15克,少者只有6克。其中个别户承租两个冈。从上表中还可看到,每承租1克内差地,少者为领主种1.7克自营地,多者则要种6克地。关于这些堆穷负担劳役的情况,可以从下列庄园的具体材料中窥其一斑。

伦布谿卡共有8户堆穷,负担耕种330克自营地(内含约30克抵债地),每户平均负担41.25克。谿卡规定,每冈出1个常年乌拉(其中1户出两个乌拉),计355人/日。农忙临时乌拉共有20项:剪羊毛1人/日,修圩子1人/日,磨菜籽3人/日,耕地1人/日1牛/日,运种子1人×4日,运肥1人2牛×5日,看庄稼60人/日,打场赶牛差2人/日,炒磨青稞4人/日,收割15

① 表列材料分别摘自《藏族社会历史调查》(一)中有关墨竹工卡调查和中共西藏工委江孜、白朗调查。

人/日,修房屋 10 人/日,刷白灰 2 人/日,收运草 1 人/日,送信 1 人/日,运粮 1 人/日,塔巴拉解 1 人/日,运柴 1 人 1 牛×4 日,铁布拉解 1 人/日,索拉拉解 2 人/日,再青再穷 2 人/日,共计 121 人/日。① 合计每冈共出乌拉人工 476 人/日,耕牛 1 头/日,黄牛 14 头/日。这个豁卡 8 户(其中 1 户出两个乌拉)堆穷 1 年为领主出人工 4163 个。如果按所租份地 133.5 尅计算,每尅地的地租仅人工就有 31 个多劳动日。按这 8 户共有 36 口人,17 个整劳力,5 个半劳力,折合为 19.5 个劳力计算,全年共有 6922.5 个劳动日,为领主出工占用 60.14%(如以有劳力人数计算为 7810 个人/日,为领主出工占 53.3%),也就是说出乌拉占用了他们一半以上的劳动日。除此之外,领主在其他方面需要的杂役,堆穷也要随叫随到。这样,对于这些农户来说,必然造成劳力紧张,尤其是其中两个只有一个半劳力的小户,由于出乌拉无暇照顾自家生产,不得不寻雇长工,顶替自己出乌拉。上述各户中除份地外,有 4 户另租了 2—4 尅分成租地,但其中有的户又因欠债多,不得不用几尅地抵债。因此,实种地共有 115 尅,多者有 21.5 尅,少者 9 尅,平均每人 3.2 尅。他们自家的农业收获,最多的 1 户不过 100 余尅,多数为四五十尅至七八十尅。这些户中除劳动力多、种地多的 1 户没有欠债外,其余各户收获后先要还一二十尅的债息,剩下的粮食,少者只够吃 3 个月,多者吃半年多,不足的生活所需,要靠打柴、做短工或者乞讨

---

① "塔巴拉解",意为凡能拿绳子的人出工运粮 1 天。
"铁布拉解",意为凡长大拇指的人都为庄园拾庄稼 1 天。
"索拉拉解",意为凡能拿镰刀的人为庄园收割 2 天。
"再青再穷",新增收割差,每户 1 人 2 天。
均见《藏族社会历史调查》(一),第 164—167 页。

补充。在农奴如此贫苦的情况下,领主为了让农奴能够维持劳动能力,出乌拉时供给一些吃食。常年乌拉每天供给两餐稀粥(图巴),一部分农忙临时乌拉,发给1赤糌粑。这些微薄的吃食是堆穷户维持生活的一部分来源。

伦布豁卡领主自营地330克。每年收获的青稞、豌豆、菜籽共约1800克,基本上都是上述8户堆穷的劳动果实(除堆穷的劳动外,只有差巴1人2牛×4,计4人/日,8牛/日,和烟火户劳役184人/日)。庄园收获中扣除种子、乌拉和临时工的工资伙食、饲料共700克以外,净收1100克。而堆穷为自己所种115克地净收为517克,两项合计,即这8户农奴创造的财富共为1617克,被领主剥削的1100克,占总财富的68%。这8户农奴因为生活不足,有7户积欠下大量债务,至1957年净欠债达1194.1克。[①]

从对各地材料的比较看,伦布豁卡的堆穷份地还是较多的。下面再看同一地区黑丁豁卡的情况。黑丁豁卡共有自营地1800克,堆穷52户,每户负担领主自营地34.62克地的劳役。堆穷内冈为12克,共624克。每个内冈的差有:常年差1人360天,放水下种58人/日,耕地差1人1牛×6天,做饭差2人/日,秋收30人/日,拾庄稼差(7—15岁少年)30人/日,打场差90人/日,拾牛粪11人/日,运牛粪6人/日(3×6驮畜),马差,马2匹12天,修房差10人/日,运青稞1人1畜×18天,除草30人/日,磨菜籽榨油13人/日,收割差1人/日,共665人/日,即连同半劳力几乎占去了两个人的劳动。此外,还要交木柴9

① 《藏族社会历史调查》(一)第164、169、173、186页,数字系重新核算。

驮、炉桑 8 甲马[①]、苏巴(洗衣草)1 大瓶、土灰 1 驮,单算人工每尅内差地即要负担耕种 2.88 尅自营地的劳役,出工 55.41 个,而他们每人租用的地平均只有 3 尅。[②]

比上述庄园份地更少、负担更重的还有许多。比如江孜的白利寺庄园,自营地有 560 尅,只有 16 户堆穷,每户平均负担 35 尅自营地的劳役,而他们的份地只有 9.5 尅,即每克份地的劳役地租负担为耕种自营地 3.68 尅。[③] 墨竹工卡属于官府的劳顿豁卡共有自营地 300 尅,役使 6 户堆穷耕种,每户负豁担 50 尅,因此每户必须出两个乌拉。而堆穷每冈份地只有 8.33 尅,每尅地的地租是耕种 6 尅地的劳役。这个豁卡因为堆穷负担过重,份地又少,豁卡不得不发给每个乌拉 12 尅口粮,以使他们维持生命,保持劳役的供给。[④]

在上述各个庄园中,基本上是用内差份地的办法役使堆穷,经营自营地。有的庄园在下种时,强派差巴携牛、犁为其耕地一天,有的还让差巴与堆穷户出小孩拾麦穗,或者在收割时让没有份地的堆穷(烟火户)出工。这些因素总的说来不占多少分量,所以我们基本上可以从这几个例子中清楚地看到单纯劳役地租的真实面貌。这种地租的剥削情况就是强制大部分劳力去服劳役,而留给他们的劳动产品却不足以维持最低的生活需要,也就是把农奴的必要劳动也剥削去三分之一到一半左右。据 1957 年对伦布豁卡调查,在为豁卡充当常年乌拉的 9 人中,除 1 个男

① 甲马,瓶的一种。秤酥油的瓶约为 6—7 市斤;秤柴草的瓶可达 25 市斤,故有时写作大瓶。各地衡器极不统一。

② 《藏族社会历史调查》(一),第 83—85、196 页。

③ 《江孜、白朗调查》。

④ 《藏族社会历史调查》(一),第 200 页。

性被当炊事员外,其余皆为妇女。她们有的从 14 岁就当内差乌拉,每天天不亮就去谿卡,喝上几碗很稀的图巴,到地里干活,直到下午太阳将要落山时再喝一顿图巴,干到天黑以后才收工,有时甚至干到半夜,才拖着疲乏的身子回家。第二天又是如此。由于长期劳累和营养不良,身体都未发育好。十七八岁的姑娘就像三四十岁一样老。[①] 劳役地租的残酷景象,于此可见。

领主们由于劳力来源的缺乏,除使用堆穷外,常常还向差巴摊派一部分内差。在实行内差份地的谿卡,外差户即差巴兼支内差的与堆穷一样地给予内差份地。例如,墨竹工卡的功德林所属道布谿卡,下种 340 克的自营地,本来有 11 户堆穷分种 165 克内差地,每户除去 1 个乌拉外,还出季节临时工 138 人/日畜力 24 头/日。因为劳力不足,又在 15 户差巴中选择 10 户劳力多的人家摊派了 8 个乌拉,像堆穷一样出 1 个乌拉给地 15 克。再如塔巴寺所属塔巴谿卡和拍绕谿卡也用类似的办法。塔巴谿卡共有 750 克自营地,只有 13 户堆穷,每户种份地 4—8 克,出劳役 439 人/日。庄园主除把 150 克地用平分租办法租出外,因劳力不足,又摊派给一些差巴内差份地,让他们出 1 个长年乌拉。拍绕谿卡自营地由 400 克扩大到 600 克以后,除原有 15 户堆穷以外,又让 8 户劳力多、差地少的差巴兼支内差。这两个谿卡因为堆穷户少、人穷、劳力紧张,领主对农奴控制也就更加严密,连仅有的两户外地逃来的烟火户也强迫其接受了内差地。谿卡秋收时,寺院派出大批扎巴(下层僧人)监工,打骂农奴。同在墨竹工卡宗内的贵族大庄园甲马赤康谿卡也用上述方法增加内差户。谿卡的 1600 克自营地,主要使用 76 户堆穷的

① 《藏族社会历史调查》(一),第 169—170 页。

劳役,每户给地 5—10 尅,摊派一个乌拉或半个乌拉。由于劳力不足又在小差巴户(个别大户)中摊租给 5—10 尅份地,要他们出内差乌拉一个或半个。[①]

上述谿卡都是把内差份地明确划分出来,又把这种份地与耕种自营地的劳役直接联系在一起的,种内差份地的全部是堆穷或主要是堆穷。他们有时还要缴纳少量实物,如采集的柴、灰等。另外一种经营方式则是只把自营地划出来,而不划出内差地,耕种自营地的劳役主要靠差巴负担。内差的分摊办法基本上是附在外差份额上,比如许多谿卡是每一个差冈加上两个内冈。这种情况无论是贵族、寺院领地,还是官府领地都有。从地区上看,西部拉孜托吉谿卡、桑珠谿卡,日喀则的杜素谿卡、牛谿卡,中部的江孜帕拉谿卡,白朗的朋中谿卡,扎囊的囊色林谿卡等许多庄园都是。东部如工布则拉岗宗非典型性庄园以及定卡制的官府差巴也同样是差巴兼支内差。这些差巴负担内差的具体情况,可见下列实例。

拉孜宗属于官府的托吉谿卡,差巴的每个差冈要承担两个内差冈,每冈差地约 120 尅(此地称如尅)。这个谿卡的一部分叫吉如谿卡,那里每个内冈支差的项目与数量是:

土肥搅拌	4人	12驴	6天
犁地	2人	2犋牛	3天
浇水	1人		7天
施肥	2人	5驴	4天
用锹翻地平地	3人	6驴	2天
上肥浇水	1人	2驴	4天

① 分别见《藏族社会历史调查》(一),第 201、197、198 和 126 页。

播种	3人	(有驴户带驴)	4天
犁地(第三次)	5人	5犋牛	2天
浇水	3人		5天
(五月下雨则不浇)			
收割	12—13人		2天
运场	2人	8驴	2天
晒场	1人		6—7天
压场	2人	2犋牛	2天
扬场	4人		4天
谷物分筛	4人		2天
运粮	3.5人	20驴日	

除田间劳动外,还有:

炒磨糌粑:每内差冈磨青稞6克,炒出后运到萨南巴豁卡水磨,磨成糌粑,来回要一天,另给磨坊2波(即四分之一如克)糌粑,并供看磨人伙食。

榨菜油:榨3克菜籽,交榨坊1天半工资1.5波,供管榨油坊人伙食。

交豁卡2甲马木柴,砍运需1天半。

以上田间劳动共计人工160.5人/日,驴148头/日,牛20头/日。这个豁卡共有9户差巴,共种6.5冈差地,按$12\frac{5}{6}$内冈分摊,耕种自营地225克(20—40克休闲),平均每户负担25克,每冈负担17.3克。这个豁卡内差算是较轻的,这是因为:一、豁卡自营地较少;二、豁卡堆穷千豆(烟火户)虽然没有内冈地,也要出一些劳役;三、差巴出内差劳役,无任何报酬,也不供

给伙食。[①]

又以桑珠豁卡中等差巴为例(半冈差地下种40尅)负担内差劳役:

挖土积肥	2人	4驴	15天
运草	2人	4驴	10天
运肥	2人	4驴	10天
修渠	1人		11天
放水	1人		2天
犁地	1人		8天
撒种	1人		5天
挖土积肥	1人		2天
修地边围子	2人		5天
整地	1人		2天
修豁卡房子	2人		2天
夏天运肥	2人		22天
犁休整地	1人		7天
修场	1人		1天
收割	2人		11天
翻场	1人		10天
踏场	4人	8牛	1天
运青稞	2人	10驴	5天
扬场	4人		3天
秋天运肥	2人	4驴	8天
冬天运肥	1人		18天

① 《藏族社会历史调查》(五),第38—39页。

合计人工258人/日，牲畜工230头/日。豁卡共有差巴17户，总共负担自营地(实种)550克，户均32.35克。按差冈7.5冈计，每差冈负担73.3克(每冈约有地90克未再划分内差冈)。①

又如同属班禅拉让的柳豁卡，51户差巴，35.5冈，他们共种自营地765克，每冈合21.5克，除休耕外，年下种为580克，每年出劳力325个，童工68个，牛工184个，驴工109个，这些还不包括非田间劳役。②

日喀则杜素豁卡共有差巴36户，耕种自营地的内差共负担918克的种地劳役。种一冈地(此豁卡只有37冈这个内差冈数，外差负担也按此数分摊，而外差的冈数是11.25冈)的差巴年出人工436.5人/日，畜工216头/日，另外还要交相当多的粮食、酥油、羊毛等实物。这个豁卡外差较轻，内差是他们的主要负担。③

山南扎囊县囊色林豁卡，领主自营地501克，由67户差巴耕种，计种差地一培(六分之一冈，当地为3.5克)者，要分摊一“托”(一犋牛耕一天)自营地，而这些自营地是分摊到户的。豁卡为保证耕地质量，统一派人耕地，秋收时派人监督打场。因为这个豁卡是由领主亲自坐镇经营的，领主家的杂役摊派多至14项，另外还有6项酥油、马草、鸡蛋等实物负担。④

工布地区因大都采取非典型庄园式的经营，内差负担有些

① 《藏族社会历史调查》(五)，第146页。
② 《藏族社会历史调查》(五)，第236页。
③ 《藏族社会历史调查》(六)，第28页。附表。
④ 《藏族社会历史调查》(二)，第133页。

是分片包干，有些是把自营地直接分给差巴户耕种，收获时领主再派人监督收打。总之，多数是由差巴兼带负担自营地劳役。[1]

总之，三种领主无论采取上述何种经营方式，约占西藏总耕地三分之一的土地，都是通过劳役地租的方式役使农奴耕种的。其中明确划分出给予农奴内差地者，农奴无偿劳役负担的耕作量往往超过租地的二倍以上。对于只有两三个劳动力的堆穷小户，他们的劳动力大部分被迫为领主服劳役，所受的地租剥削占其劳动收入的百分之六七十以上。在没有单独给予内差地的谿卡，实际上有的是外差差冈耕地较多，等于加给了内差份地；有的是外差分配的份额减少了一些，总体上是与前述大致持平的。但这些差巴的内差劳役一般都比所负担的外差劳役多出不少，使他们也陷于不堪重负的境地。

第三节 外差——劳役实物混合的租赋

外差是第巴政府——地方封建政权向整个西藏地区摊派的封建负担。前面谈到它具有租赋不分的性质，因为差地的经营者差巴均无土地所有权，他们作为土地使用者要向政府缴纳地赋；同时他们作为土地租赁人，又要缴纳地租。而第巴政府同时又是这部分土地的实际控制者，既是征敛赋税者，又是收取地租者。这是西藏农奴制社会发展过程中形成的一个特点，这个特点在外差包含的内容中也有所体现。作为地租外差是以给予差冈地为前提的，藏语称之为差丹，即支差的根据。差丹一般主要是一份多少不等的耕地，还包括大小不等的住房（也叫差房）以

① 《关于民改前工布则拉岗地区的社会历史调查》。

及连带的林卡、场院，房随地走。有些户在房地之外，还有水磨、油榨、渡口、牛皮船等其他生产资料。这些统统写在文据中，文据同时还载明了应当负担的差冈数。这种文据实际上相当于一个租佃契约。这种差乌拉制度是在劳役地租基础上发展起来的，又是受到中央王朝推行统一的驿站制度的影响建立的。元朝开始建立“站赤”制度时，主要是为了传递中央政令，迎送过往官员和军队，所以这种差是以征集人畜劳役为主，也有些与接待相关的实物，如柴、粮、饲料、油等。为了保证驿站制度的正常运行，每个差户都配备了一定数额的土地和其他生产资料。这种制度后来被推而广之，特别是到清初，从卫藏到阿里地方的统一政权建立后，便发展为遍及全藏的差乌拉制度。差乌拉的内容这时也不再仅仅是保证西藏地方与中央的驿传，而成了为适应第巴政府统治全藏的需要所设置的拉萨至各地的传递、迎送和转运物资的乌拉供应网络。同时它还包括了供给第巴政府各级机构、直属各大寺庙行政和宗教活动所需物资用品及部分薪饷等实物开支。

此外还有一部分是专门提供兵役的“玛冈”(དམག་རྐང)，也具有外差的性质。这项差来源于1793年抗击廓尔喀入侵之后，乾隆皇帝钦定《藏内善后章程二十九条》确定的西藏设置3000名常备兵制度。[①] 按照乾隆皇帝的旨意，从各地差冈中划出3000冈为玛冈，每冈出一个兵并且供给所需的装备。从此，差冈就有了都冈和玛冈的区分。大多数谿卡中玛冈完全分划出来，有单独的玛冈地，玛冈户除出兵差外，不再负担其他内外差。其中劳

① 《藏内善后章程二十九条》，见《西藏地方是中国不可分割的一部分》，第266—274页。《钦定廓尔喀纪略》卷四十七。

力多的户,也有在玛冈之外再承担一个或半个都冈,按当地标准加支外差或兼支内外差。少数豁卡把玛冈与内外差冈合在一起,不单设玛冈,也不单摊兵差,兵差负担与一般外差负担合并计算后,在全体差巴中统一分摊。①

外差摊派是以冈为单位计算的,各地的冈所包括的土地面积多少不一 ,甚至一个豁卡内,面积也有很大悬殊。② 一般说每冈地约有 40 尅种子下种的面积,实际上少者只有 20 尅,多则近百尅,甚至更多。这一方面因为土地丰瘠不同,另一方面又与是否兼支内差有关,再一个因素是有些差地又经过了分封领地的领主之手。这就是第巴政府封赐贵族、寺院领地时,把差乌拉负担同时分配给他们。对于受封领主来说,除享受若干冈的差赋减免外,其余的土地则应按冈支差。但是,这些领主一般均未严格按此划分差冈地和庄园自营地,而各行其是,这样冈的大小自然就完全不同了。另外,约在 19 世纪初(或更早)第巴政府又把这些领地中应负担的差冈合并为顿,规定"冈顿同差",即贵族、寺院领地每两冈为一顿(འདོན),与官府差地的冈支同样的差。③这样,一方面照顾了受封者,给了这些领主进行剥削的余地;另一方面,第巴政府仍然保持了一定的收入来源和运输差徭网络的基点与征收某些特殊物资的基地。

为适应大量运输差的需要,全藏普遍设立了长站和短站的网络,藏语称之为"宗解"(རྫོང་སྐྱེལ)和"萨璀"(ས་ཚུགས),相应的差也以此相称。有些地区还有中距离的"错解"(ཚོ་སྐྱེལ)。宗解是

① 见《杜素庄园调查报告》,《藏族社会历史调查》(六),第 27、52 页。

② 同上,第 8 页。

③ 《铁虎清册》绪言。参见《藏族社会历史调查》(二),第 76 页。

指每个宗设立的转运站,相应的差就是由一个宗到另一个宗的运输,一般需要两三天以上的路程,有时往返一次需要十来天。大都是为第巴政府转运大宗租粮、交换物资等,数量和时间是较为固定的。萨璀是在各地交通路段上设立的一个个称为"萨璀卡"的支差站,相应的差是这些站之间的转运,距离一般在一天往返行程之内。站上都有应差者值班守候,畜驮由上站运到后,值守乌拉随即接替转运下站。宗解和萨璀是占用差巴劳力最多的差项,除去地方政府每年照例的运输和军队调遣外,各级官府的大小官吏,有地位的僧侣、世家及有财势的商人,随时都可以从噶厦开出乌拉牌票,率领众多家属、随行人员进行公私运输。有些乌拉虽然按规定应该付给费用,但给价是微不足道的。支应宗解时,差巴们需要提前将驮畜赶到宗里集中,自带饮食、草料。往返半月一月,白天撵行,夜晚与牲畜露天伴宿。萨璀虽然路途不远,但是设站接待却是十分沉重繁杂的负担。每个宗内按不同去向设立几个萨璀卡,备有房间,接待不同品级的官员时需准备与之相当的桌、垫、茶具,按等级献哈达、鸡蛋、羊腔等礼物,准备酒、茶、炊具、壶、碗、灯油、燃料、饲料和伺侍的佣人。无论有差无差,站内均需有人经常值守,名曰"候差"。中等以上的差巴,有人有马有驮畜,自可随时应差,众多小差巴或者缺马,或无足够的牛、驴,轮到支差时就要向富户借雇。由于每户差巴的差冈数有多有少,有零有整,乌拉需要的时间和数量也无从确定,所以派差时只能按大致份额轮流应差,每年统一结算,即将各户所出人役、畜役、实物和借用家具等全部按习惯价格折算为粮食或藏银,然后再按各户应摊冈数分摊。不足应摊数额者补给多出的差户。由根布或其他头人主持结算。在许多地方又因豁卡地理位置不同,互相间有替代应付乌拉的协议。由靠近大

道的豁卡差巴代替距大道偏远者代出乌拉,每年委托者或者定额向代交者补给粮食或货币,或者按实际支出结算。这些互相代支乌拉的劳役负担也就变成了实物或货币负担的一部分。

无论上述哪种情况,各地差巴的外差负担中,劳役仍然占主要部分。据1958年对扎囊宗囊色林豁卡的调查,兼支内差的差巴,外差负担共为1.7万两(藏银),其中劳役折价就有1.1万两(以当地短工工资计算),占总数的67.6%。[①]

外差劳役的具体分量,可以从墨竹工卡宗甲马赤康庄园对一户中下等差巴的记述中看到。1955年到1956年一年中一户种三分之一冈差地(下种20尅)的差巴所出劳役有以下几项:

宗解	54人/日	
外差畜役		92头/日
萨璀	45人/日	
耕地差	1人/日	2头/日
打场差	2人/日	12头/日
炒青稞	24人/日	
打柴差	2人/日	6头/日
为三大寺打柴	2人/日	6头/日
送信差	1人/日	1头/日
秋收差	5人/日	
为三大寺榨油	6人/日	
运酥油	2人/日	

以上共计人役144人/日,畜役119头/日,其中耕地、打场、秋收3项差共8人/日,14头/日,是所有差巴都要参加

① 《藏族社会历史调查》(二),第133页。

的豁卡自营地的劳役，不应算外差，扣除后为 136 人/日 105 头/日。据同一调查报告说，西藏和平解放后，“外差人役、畜役减少了三分之一”①。这是因为自和平解放后的 1952 年，西藏地方政府未在昌都一带驻军，官员来往也不多了，运输、迎送任务大大减少。这种情况不仅影响到靠近拉萨至昌都大道上的各宗，整个西藏有关的征派也相应减轻，特别是 1954 年川藏、青藏公路通车以后，靠牲畜驮运的运输量也大为减少。本书引用的差乌拉材料，大都是 1956—1958 年的实际负担情况，因此都是已经减轻了的数字。

兼支内外差的差巴，外差负担的劳役相对来说要少些，因为他们还要负担内差的劳役。在多数情况下，内差的劳役比外差还要重一些。例如拉孜宗桑珠豁卡 1957 年半个差冈的劳役数字是：②

内差人工 258 人/日　畜役 230 头/日

外差人工 141 人/日　畜役 47 头/日

共计人役 399 人/日　畜役 277 头/日

从上例中可以看出，1 户种 40 克地的中等差巴要负担的劳役，要占用一个多整劳力。在前述各例中除去已经按劳役计入的以外，还有一些劳役差未按劳役计算，例如在囊色林的 19 个差项中，有 3 项（卓斯婆玛、信差费、差堆婆玛）本是劳役差，因为路远不便派人，请其他豁卡代支后，用粮或钱补偿，因而变成了实物差和货币差。又如甲马赤康豁卡的差项之外，还有不定期为三大寺修房的劳役差。在后藏为修建扎什伦布寺、德钦颇章、萨迦寺及其他官房也占用大量劳力，修建差

① 《藏族社会历史调查》（一），第 123—124 页。

② 《藏族社会历史调查》（五）第 145—146 页。

往往一去就是三五个月，甚至经年。这些修建虽有时是给工资的，实际上所给报酬不足工人吃用，豁卡还要在外差中摊派给予出工者生活补助费。此外在摊派的实物中有些是要用不少人工去采集的。例如，托吉豁卡每冈交200块石板、若干刷房的白灰等，都占用大量的劳力。因此实际劳役差所占的比重都比前述囊色林计算的比例要大。

外差中的“拉顿”——实物和货币，虽然所占比重小，但却相当繁杂。货币差一般是由实物差转化而来的，出现较晚。例如各地普遍负担的三薪饷差，包括传大召时的用粮和用柴，驻藏大臣衙门用粮，驻藏大臣烤火用木炭等，因为大部分地方距离拉萨很远，无法运送，后来就折成藏银缴纳，变成了货币差。此外，萨璀和宗解中附带的接待用粮、油、马料、用具等杂项支出，加起来数量也很大。例如日喀则以东沿江的小豁卡——甲马卡，只有6.75冈地，20户差巴，根据记载，一年中接待用油、草、柴、垫子、桌子及侍奉用工，多时需藏银1万两，少时为9030两，平均每户负担500两上下（折粮10克），比粮食差还多。[①] 外差中各地有多少不等的粮食差和酥油差，一般是官府差巴的粮食差多一些，寺院、贵族的差巴缴纳的粮食少一些。比如工布地区则拉岗宗，官府所属的嘎马定卡每年要交粮差100克、[②] 酥油40克；[③] 苦加定卡两项粮差共300克。觉木宗按规定收“郭珠”（སྒོ་འབྲུ）青稞2864克，“郭麻”

---

① 《藏族社会历史调查》（五）第189页。

② 粮食计量用量器，标准单位每克青稞重约14公斤。也用以量食盐、碱、硝、奶渣及其他散碎物品，重量各不相同。

③ 酥油计量用衡器，标准单位约合3.5公斤，亦用以秤羊毛、猪肉等，与秤草衡器不同。

(སྣ་ལར) 酥油800瓶。雪卡宗收粮差500尅，酥油800瓶。实物差中还有粮食、酥油以外的各种各样的需索。比如很多地方要交造纸用的草；出石料或石板的地方要交石料或石板；工布一些地方要交木料和木板、竹帚；山南一些地方要交木碗；藏北要交皮口袋；墨脱要交藤条、藤棍等等。总之，收敛的杂物种类有数百种之多，难以完全统计。缴纳实物差的具体情况可以从下面几个收差底账的记载中看到：

工布则拉岗宗俄当定卡的实物差计有（整个定卡有61.25冈）：①

酥油差	64瓶
黄牛皮	63张
水桶	6个
松烟	4尅
翁布拉巴（一种药用植物的根）	3尅
工布呢（氆氇的一种）	60度
硝	1尅
鸡尾毛	250根
卓康登寺口粮	150尅
木板差	300块
木板差	100块
汉人伙食（即驻藏大臣衙门）	61.25×1.5两
柴钱	61.25×1两
传召费	61.25×45两
牛皮马鞍费	不定

① 《藏族社会历史调查》（四）第68—69页。

猪肉 8只，每只重10尅（约70斤）

猪钱 18两

另据觉木宗文件记载，全宗实物差共31项，其中不同名目的青稞差有6项，酥油差有7项，此外还有：奶渣差方形奶渣串1000串，造纸原料150尅，麝香差隔年每定卡交5个，每年合2.5个，猪肉差共360尅，竹篓差50个，竹箱差，酥油篓子差，甘丹塔薪（竖在拉萨八廓街的经旗木杆，长约十余米，运送一根需要全宗出300个人，300匹马，往返50天），古达木料差（拉萨雪果佐列空做酥油花护托用）一庹长，二拃粗90根，松任木料差二庹一肘长，粗两拃，每年270根，交同上机关，阿那木板差长一庹，宽一拃，年交300块，松帮木板差长一庹一肘，宽一拃五指，厚三指，年交270块，马鞍差（རྟ་སྒ）隔年交250个和烧柴200垛（一庹见方）。①上述这些大都是工布各宗特有的。则拉岗宗因为靠近珞瑜地区，有些还要交从珞巴族换来的土特产如猴皮、水獭皮、虎皮以及十几种药材。

综观各地的差乌拉的摊派情况，可以看出如下几个特点：

1. 劳役差在外差负担中占主要地位，十分繁重。由于西藏地区地域辽阔，交通险阻，交通设施极为落后，三大领主及各级行政机构的全部运输、行旅完全靠差巴提供的人畜劳役。这些劳役占用了农奴家庭劳力的一半左右，严重地影响了农奴自己的生产。

2. 三大领主及其控制的政权机关及直属寺院日常所需的物品，几乎完全要从各地差巴中收敛，形成了名目繁杂的实物

① 《藏族社会历史调查》(四)第77—78页。

差。这些实物中吃的如糌粑、酥油、清油，要各地加工好运来；穿的如氆氇、皮张，按不同需要由不同地区供给；建筑用的木料、椽条、木板、石板、石灰、房檐装饰用草和办公用的纸笔墨胶也无不依靠收敛，甚至宗教的祭品也由专门地方供给。这些不仅反映了剥削的残酷性，而且也反映了西藏的自然经济落后的特点。

3. 差乌拉项目不断增加，摊派不断加重。凡是官家需要，随时增加征敛的项目和数量。比如20世纪20年代末西藏地方政府内的亲英势力为购买英帝支持其分裂祖国活动而供应的枪械，普遍加征过一项耳朵差，不分人畜，每只耳朵交一个章噶(0.15两)，每人交两个章噶，名曰“昂章”(ཨམ་ཏྲ)。西藏地方分裂势力为了争夺四川藏区的地盘，扩编军队，从30年代到40年代在玛冈之外，向所有差巴增派了3次兵差，分别名曰“玛见那”、“玛珠那”和“仲扎玛米”，即每8个差冈出兵1名、每6个差冈出兵1名和各富户出兵1名等。[①] 这些都大大加重了差巴的负担。再如1946年（火狗年）为新修的罗布林卡运送由印度弄来的两头大象，沿途为大象盖象房，备用具，招待运象官员进行了极其繁杂的准备工作，拉孜宗柳谿卡保存的大象差收支流水账记有各项收支153笔，共支出藏银824两。[②]

差乌拉加重的另一原因是，有时差巴破产逃亡后，庄园领主把所遗差地归入自营地，而将相应的差乌拉分摊给其余差巴负担，庄园领主至多只是出逃亡户应负担的粮食和酥油差，差巴们的劳役及其他杂项差就加重了。再有一个常见的增差因素

① 《藏族社会历史调查》(一) 第134页，(五) 第277页。

② 《藏族社会历史调查》(五) 第285—290页。

是豁卡或部落因无力缴纳某项差或摊派而形成对官府、寺院等领主的集体债务，每年要在征派差乌拉时加摊还债息差。如柳豁卡的“玛珠”，甲马卡的“金珠”，工布各宗的茶差“冈恰纠吉”、“曲达结温”等都是，牧区有的部落集体借债更多一些。[①]

总之，解放以前差乌拉是三大领主对农奴的繁重压榨，绝大部分差巴在重负之下勉强维持生活。

第四节 高利贷

高利贷是一种古老的剥削形式，一般从进入奴隶制时期就已出现。根据古文献记载，吐蕃律条中对于如期还债作了明文规定，[②] 这说明借贷活动在这个社会的经济生活中，已经占有一定的地位。西藏进入封建制度发展阶段后，借贷放债活动继续发展。《米拉日巴传》所记他家11世纪时的经历，写到这个普通农户以放债积攒财物的事例，[③] 证明借放贷已成为常见的经济关系。随着领主经济的壮大，高利贷也日益发展。特别是近二三百年，三种领主垄断生产资料的经济体制和以格鲁派为首的“政教合一制”统一地方政权确立后，高利贷已发展为领主剥削农奴的又一重要手段。在这期间格鲁派寺院利用在宗教和社会中占据的优越地位，在经济上聚集了雄厚的力量。寺院

① 《藏族社会历史调查》（五）第189、274页，又见（四）第79、81、82页及（三）《阿巴部落调查报告》等。

② 王尧、陈践：《敦煌古藏文吐蕃文书》、《吐蕃法律文书》等译文，又见黄奋生：《藏族史略》第71页，民族出版社1985年。

③ 《米拉日巴传》，刘立千译本，第35页。

并不进行生产，除去靠从占有的领地上收取比较固定的自营地收获物和接受信徒的布施供奉外，还利用积累的粮食、钱币进行放债收息的高利贷活动。各级官府和贵族世家同样也把放债作为生财之道。于是，三种领主就一起构成了经营高利贷的主体。这种形势是封建农奴制深入发展并且走向腐朽阶段的必然结果。由于三种领主依恃政教合一的政权统治，强行摊派苛重的差乌拉，一方面把社会财富的绝大部分聚敛在自己手中，另一方面将广大农奴逼至难以维持正常生产和生活的贫困境地，唯有借债生存。这样在西藏就形成了高利贷剥削的畸形发展。它的特点是：所有领主几乎没有不放高利贷，不是债主的；农奴中 60%左右都借有高利贷，其中差巴的欠债面高达 80%以上，有的地方甚至几近百分之百。上述特点从 50 年代的社会调查材料中可以清楚地看到：拉孜宗托吉谿卡 1958 年共有农奴 44 户，欠债的为 27 户，占总户数的 61.4%，其中差巴 18 户中有 12 户欠债；桑珠谿卡 43 户中有 23 户欠债，其中的 17 户差巴有 15 户欠债，占 88.24%；柳谿卡 97 户中有 76 户欠债，占 78.4%，其中 66 户差巴，有 59 户欠债，占 89.39%；日喀则宗资龙谿卡 65 户中有 37 户欠债，占 56.9%，其中 21 户差巴有 18 户欠债，占 85.7%；扎囊宗囊色林谿卡总共 107 户中有 73 户欠债，占 68.22%，其中 77 户差巴有 68 户欠债，占 88%；墨竹工卡甲马赤康谿卡 165 户中有 147 户欠债，占总户数的 89%。另据昌都地区的调查：察雅宗香堆地方 77 户差巴中，不欠债的仅有 3 户，欠债户占 96%；非差巴的 81 户中欠债者为 48 户，占 59.26%；边坝宗宗政府驻地附近有农奴 40 余户百分之百欠债；倾多宗叶泊洼村共 33 户（其中差巴

27户)，不欠债的仅有2户，欠债户占94%。[①] 在各地的调查中，普遍可以看到的现象是：中上等户基本都有债务，下等户虽负债，一般数量要少，完全赤贫的堆穷和烟火户，欠债的反而更少。这不是他们不需要借债，而是因为他们没有稳定的收入和固定的财产，无法借到所需的钱粮。

除去农奴负债面大以外，再一个特点是：他们背负的债务数量奇大，超过了他们还债的能力。例如桑珠谿卡15户差巴和6户堆穷共负债7032克粮和650两银钱，平均每户负债300余克；再如托吉谿卡欠债户27户，经50年代减免核定后，尚欠粮2605克，每户近百克，其中，富裕差巴平均欠457.2克，中等差巴户均欠90克，贫苦差巴户均欠206.9克，堆穷户均欠18.9克。山南的囊色林谿卡79户欠债户共负债粮2.4万克，钱1234两，单算粮食每户就欠300多克。如以全谿卡113户计，每户平均也欠210多克。另据1959到1960年西藏民主改革时的统计，全区废除的高利贷总数为1690万克粮，1400多万品藏银，[②] 亦即包括农牧区和城镇居民总数不到20万户中，平均每户债粮达85克，藏银70多品，合计也有一百几十克。如果以1958年全区全年的粮食总产量1250万克与之相比，就可以看出农奴债务负担是何等沉重。

西藏农奴普遍负债的根本原因是差乌拉十分繁重，包括中等差巴在内的大部分农奴，含辛茹苦地耕作一年，收获后除去缴差所余无几，遇到天灾人祸或者加征新差，更无法维持全家

---

① 有关各调查材料，见《藏族社会历史调查》(五)、(二)、(一)、(四)各辑。

② 引自陈家琎：《旧西藏的高利贷》，《中国藏学》1992年特刊，第69页。

的生活。他们或者开春就缺少口粮，或者春耕时缺少种子，为了维持生产、生活不得不举借高利贷。小差巴种地本来不多，全部收获不过百十兙粮食，以六七口人之家计算，本来就难以支撑，缴过各种差项后往往缺粮三四个月，通常都要靠借债维持。秋收后首先要还清旧债，差债缴清后，只有再借新债才能生活。旧债未清又添新债几乎是多数差巴和堆穷的普遍情况。每年秋季粮食上场，农奴们还在收打，收租人即纷至沓来当场收讨，缴差还债后场上的粮食分得精光，颗粒不能还家的悲惨景象随处可见。除去具有上述特点的大量中、下等差巴外，一方面是更贫困的堆穷小户，尤其是其中的烟火户，因为没有稳定的生活来源，种地很少，主要靠做长工和临时帮工维持生活，债主们不肯轻易向他们放债，所以欠债户少，债务数量也不大；另一方面是有些大差巴户，常常又是大欠债户，债务多至数百兙甚至上千兙的，各地都有。其原因可分三类：一是有大宗投资性支出，如成批购进牲畜或其他物料；二是遇有特大的摊派或婚嫁灾病（包括为此而增加的宗教支出）；三是为他人借债担保，借债人逃亡后被迫承担的债务。这些户中一些经营能力很强的，可以在若干年内逐步清还一些，以减轻债务负担，也有一些由于债务重压，长期不得喘息，被逼破产逃亡的,尤其是第二种和第三种债一齐袭来时，更是难以应付。

由于前述几种情况，又形成西藏的债务的另一特点，即债务拖欠年限长，一二十年至三五十年的债务在欠债大户中比比皆是，有些已经成为子孙债。这种多年的陈债，一是欠债户难于一次清还，债主也不急于清债，而是年年收息，或加息，把欠债户永远套在这个永无了结的死环中。这种情况各地都有，

从下面摘举桑珠豁卡一户差巴债务情况材料中，可以看到他们的一般情况：

差巴尼那·彭措全家五口人，种1冈差地，下种100克，一般年景收粮700克，还债情况是：

(1) 几十年前借朱卜160克，从1954年停息还本，每年还14克；

(2) 几代前借孜恰（机关名）512克，从1957年停息，每年还本24克；

(3) 几十年前借孜恰240克，从1957年起免除五分之一，其余分20年还清，平均每年还本9克12赤；

(4) 几十年前借森康萨巴140克，利息是借5还6，年付息28克；

(5) 几十年前借拉孜却登寺353克，利息借5还6，年应付息70克；

(6) 20多年前借森康萨巴170克，从1954年起用14克种子的耕地抵债，议定抵交七年；

(7) 祖父时借加嘎豁本46克，从1954减免后，每年还本3克，尚欠15克；

(8) 1956年借由三南巴75克，利息借5还6，每年付息15克；

(9) 祖父时借拉孜却登寺800克，从1954年起停息，每年还本4克；

(10) 1954年借嘎白55克，每年还本6克；

(11) 几代前借洛尼姑230克，每年付息42克；

(12) 1950年借路豁卡36克，每年付7克；

(13) 几十年前借吉甫40克，从1954年起停息，每年还

本 4 尅；

(14) 几代前借德仑 350 尅，从 1957 年起减免五分之一，其余每年还本 17 尅，16 年还清；

(15) 几代前借尼布 25 尅，每年付息 3 尅；

(16) 几十年前借梅热 133 尅，每年付息 26 尅；

(17) 几十年前借帕白 35 尅，从 1957 年停息，每年还本 6 尅；

(18) 几十年前借却康 19.5 尅，从 1957 年停息，每年还本 6 尅；

(19) 几代前借加敏 400 尅，从 1955 年起给加敏 15 尅种子的地抵债，期限尚未议定；

(20) 1958 年借德林豁卡 58 尅，每年应付息 11 尅；

(21) 1958 年借却登寺尼布 20 尅，每年付息 4 尅；

(22) 1958 年借洛准（本豁卡豁本，大差巴）8 尅，每年应付息 1 尅 12 赤；

(23) 1958 年借多布娃 80 尅，利息借 7 还 8，每年应付息 11 尅。[①]

像他家这样的欠债户，在各地豁卡并不是欠债最多的。这个有 700 尅收获的五口之家，生活本应是相当富裕的，但因还债要用去 310 多尅，去掉了收获的近一半，而按当地支差数计算，实物货币负担为 42.8 尅，劳役负担为 900 多人/日。为了支差和经营差地，又要雇用长工和短工。自家吃用、雇工工资和伙食、牲畜饲料及其他生产支出统统靠 300 多尅粮食来应付，显然是不够的，所以当年又借新债 100 多尅。这样旧债未

① 《藏族社会历史调查》（五）第 158—159 页。

了，又添新债，年复一年，越积越重，就是类似的中上等差巴的一般境况。

差和债的关系，除上述的因果关系外，还有因债而增差的另一含义。一些地方遇有临时摊派大宗差项时，无法向下分摊，根布等头人就向寺院、官府或世家大户集体举借以应急需，以后就将债务的本息列为每年的差项按冈摊收，形成了债务差。这样的差在牧区较多，因为牧民分散，生产又不稳定，单家独户借债困难，领主们宁愿借给部落集体，而不轻易向牧户放债。[①] 另外在工布或其他农区也有类似情况，如前面差乌拉部分中提及的"玛珠"、"金珠"及工布各宗的"茶粮"（或茶驮差）、"江达珠"等皆是。

前已述及，三种领主都是兼放高利贷的债主。从各地的调查材料看，除他们以外，还有一些有一定地位的僧尼以个人积存的钱粮向邻近村豁的农牧户、少数大差巴和商人放债，或者又借债又放债。但所有这些在总数中所占比例不大。三种领主的情况各不相同，寺院和僧侣上层放债最多，无论从各地方或者全西藏来看，总数都占到一半左右。在大寺院中，不仅有掌握全寺经济的"吉索"放债，下面的札仓、康参等也设有专管放债的机构和人员，常年从事收放债务。这些机构中有权势的高级僧侣和寺院中单独占有封地、牲畜的活佛拉让都单独放债。总之，寺院领主和上层僧侣都把高利贷与经营领地、商业活动并列为三大经济收入，有些还以高利贷为最重要的一项。据一份调查材料记载：1958 年底三大寺共放债粮 162 万尅、

① 《藏族社会历史调查》（三），第 125、126 页，酥油差、钱差项。

藏银 102 万多品。[1] 此外，像功德林、达扎拉让、赤江拉让等十几家财势雄厚的大僧侣府邸放债数量也很可观。排在第二位的债主是官府机构，如噶厦的孜恰列空、拉恰列空、珠颇列空、扎西列空及扎什伦布囊玛冈的相应机关及各宗政府等。这些收纳、存贮全藏租税钱粮的行政部门，凭借手中集中掌握的巨额钱粮放债收息，是他们经管的重要职能，这项收入也被当作财政收入的另一来源。像掌握军粮的珠颇列空年收利息就达 7 万尅，占了官府财政收入总数十分之一以上。它的下属军粮存贮机构同样照此放债，例如工布觉木宗的“刚朱”，就是这样的债差，二三十年间积起的利息粮已达万尅之多。[2] 官府放债除收利外，有时也是出于调节社会经济的考虑。世俗领主放债数相对来说要少一些，早期大概更少，贷放对象一般限制在自己的属民范围之内。20 世纪二三十年代以后，西藏地方自办的造币厂兼银行，采取向官员、贵族放贷的方式发行货币，许多有权势的官员、贵族低利大量借入，然后再以高利贷出，动辄借贷成千上万品，从中渔利。[3] 他们还常以庄园受灾为借口从官府大量借粮，然后转贷出去，牟取私利，如世家杜素所藏账目档案中，就有大量这种活动的记录。

三大领主的债利标准也不相同。寺院放债利率最高，20 世纪 50 年代以前曾高达 25%，即借 4 还 5，1954 年后一般仍为借 5 还 6（即 20%）。贵族放债一般为借 7 还 8（14.28%）。官府最低，1954 年由借 7 还 8 降为借 10 还 11。此外，借债时

---

① 见《旧西藏的高利贷》，《中国藏学》1992 年特刊，第 70 页。

② 《藏族社会历史调查》（四），第 81 页。

③ 李有义：《今日的西藏》，第 94 页，天津知识书店，1951 年。

在利息之外还要送礼，讨债人收债收息，也要招待，特别是因为多数人不能按时清还债务，欠债户要用送礼招待等办法请讨债人通融。领主们通过放债大肆掠夺。据调查：三大寺 1958 年以前，单债利收入粮食就达 28 万多克（800 万斤），藏银 28 万余品，占寺院总收入的 25%—30%。官府和贵族债利较低，其收入也要占到 10%—20%之间。如果把 1959 年前的债务总数，按中等程度的利率计算，每年农奴在债务方面遭受的剥削，总数也有 240 万克（6720 万斤）粮和 220 万品藏银之多，推算下来，要占到他们生产收入的四分之一左右。这是差乌拉之外的又一残酷剥削！

放债收息，增加剥削收入是三大领主的直接目的，这是毫无疑问的。寺院和僧侣上层在这方面尤为突出，收利也特别高。除此之外，他们还利用这个渠道把经济势力伸到其他领主的领地范围之内，以利于争夺。对于官府和世俗领主来说，放债则明显地具有双重作用，当差税把所属差巴逼迫得走投无路时，这些差巴就要破产逃亡。大量的破产逃亡对于领主维持其领地的经营是不利的，这种时候经过请求他们就愿意向农奴放些债，让农奴们维持生活，不至于逃亡。所以有时领主还主动向农奴贷放粮食。这并不是领主发了什么善心，而是为了自己长远的利益着想。官府从更大范围的利益着想，才以较低的利息贷放钱粮，虽然其中的很多实惠又被其他领主们占去了，但毕竟是起到了一定的作用。1953 年（水蛇年）噶厦在复杂的背景下发布的《放债办法》中说："为了使与佛教相结合的大甘丹颇章政府长存永兴，对属下百姓的苦乐要权衡利害，详细体察并及时付诸行动……"正是表达了他们要长久保持农奴制统治的意图。为此，在那之后，命令在全西藏进行一次减息清

债。由此可以看出，高利贷在某种程度上也在起着社会润滑剂的作用。不过无论如何，对于广大农奴来说借债度日犹如“饮鸩止渴”，是被套上了又一条枷锁，更加牢固地被拴在了领主的领地上。

第三章 庄 园

第一节 庄园概述

庄园，藏语称为谿卡（གཞིས་ཀ），是领主经营领地的一种形式。史籍记载早在公元10世纪西藏封建社会初期，这一名称就已出现。公元14世纪中叶以后，帕竹喇本降曲坚赞兼并卫藏几个万户，把原在其领地内行之有效的谿卡这一管理方式向雅鲁藏布江中游各地推行，促进了封建制度的发展。17世纪后半期，建立第巴政府后，谿卡进一步发展，成为卫藏农业区社会基层组织的基本形式。按其属主的不同，谿卡又分别称为雄谿（གཞུང་གཞིས政府庄园）、格谿（སྒེར་གཞིས贵族庄园）和却谿（ཆོས་གཞིས寺院庄园）三种。

一、庄园概貌

民主改革前，在西藏的大部分农区和半牧区，大大小小的谿卡星罗棋布，在辽阔的牧区则是一个个部落构成西藏封建农奴制社会的基层组织。每个谿卡，一般都有一栋高大的农奴主宅邸，是谿卡的主要标志，多为坐北朝南，中间有天井院落，

属藏式木石泥结构的平顶楼房。视豁卡领主的实力，宅邸楼房少则三层，多则四五层不等。二层以上向阳房间，是领主或豁卡代理人的卧室和办事房。三层或四层有经堂。其他房间分别作为仓库、厨房、客房等。登上楼顶可一览豁卡全貌。院落的周围，有马厩、牛栏和其他牲畜棚圈。另外还有炒青稞间、纺织缝纫间、毛线染色间等。一些农奴和囊生（意为家内奴隶）终日在楼上的走廊和楼下的小屋内为主人作业。靠宅院墙边的一些小屋是囊生的栖息处。在高墙外错落环绕的破旧房屋是农奴——差巴（意为支差的人）、堆穷（意为小户）们的住房。远远望去，农奴主和农奴的住房，形成极其鲜明的对比。在豁卡附近辟有领主的打谷场、榨油房、水磨房等。另外有浓荫拂地的林卡（即园林），是农奴主休憩玩乐之地。豁卡附近的肥田沃土，均为领主的自营地。自营地外围较贫瘠、水源差的区域，才是分给农奴的份地或出租地。耕地形状很不规则，但每块地都有土埂为界，有便道和村落相通。一般有引水支渠通向田间。耕地边沿是石滩刺柴地或沼泽地。在噶厦的封地文书中有豁卡的范围和界限，在各庄园的登记册中，人口、土地、山水林木、水磨等都有记载。以耕地、属民的多少，划分庄园的大小。小豁卡有耕地数十尅、上百尅，属民十来户。一般的豁卡有耕地数百尅，属民数十户、百余户不等。如山南囊色林、拉加里、墨竹工卡宗甲马赤康等大豁卡，土地多达千尅，依附在土地上的农奴有上百户、数百户不等。较远的山上有领主的牧场和森林。一些大贵族或大寺院，包括大活佛的拉让，都各有十几个甚至几十个豁卡。

地方政府和寺院的豁卡一般派代理人经管。有些大贵族到政府为官，举家迁出所在豁卡，他的代理人就会住进领主的宅

邸。扎囊宗囊色林谿卡贵族领主于1947年携全家去噶厦任孜本（四品官）后，即由代理人一家到他的宅邸居住，管理这个谿卡。只派代理人常驻的谿卡宅邸相比较次，但一般也是二三层木石泥结构的宅院。如日喀则艾马岗大贵族噶雪巴的哈不谿卡代理人的住宅是3层坚实的楼房，下面还有深4米多的石砌地下室，装藏珍贵的衣饰和器物。

二、典型庄园一例

墨竹工卡宗最大的封建庄园甲马赤康谿卡，是贵族霍尔康的谿卡，实际上包括甲马赤康谿卡、新仓谿卡、邦奈谿卡、作雄谿卡和江秦谿卡。这5个谿卡的统治管理机构设在甲马赤康谿卡霍尔康家中，故总称甲马赤康谿卡。5个谿卡相互连接，三面环山，山水汇成甲马雄曲（河），灌溉土地，推动水磨。全谿卡有1万尅土地，其中水浇地约占五分之四，旱地只占五分之一，自然环境优越。山谷中一栋古老的领主宅堡，大墙高达10米，虽经过战乱，仍大体完好。城楼上悬有严防敌人进攻的“投石箱”，高墙上有千百个射箭孔，高墙外有许多陷马坑，戒备森严。

高墙内是一栋四层平顶的楼房，雄伟壮观，它既可监视敌情，又可俯瞰整个谿卡，监督庄园农奴劳动。这栋宅堡是整个谿卡的中心。为了戒备，院落内喂养恶犬数十条。高楼最底层设有审讯处，悬挂着皮鞭、皮巴掌、镣铐、刀矛等刑具。每逢年节，还要派几名佩刀的壮汉看守大门。

高楼的二层，是大小管家处理谿卡事务的地方，前来交租纳税的，要求减免乌拉的，请求延期还债的，被迫请愿的……人来人往，粗暴的斥责声、恐吓声，不绝于耳。贵族霍尔康一

家住在三层，四层是供佛的经堂，大门前是跳神的场地。高楼外有赛马场，有风景幽雅的林卡，是领主的娱乐场所。在宅堡附近有一所大经堂，内有 8 名喇嘛，专门为谿卡念经，祈福禳灾，驱鬼跳神。经堂的修缮、喇嘛的生活，概由谿卡供给。

三、宗一级庄园

在卫藏有 64 个比一般谿卡大得多，被称为“谿”的行政单位，① 如乃东的温谿，扎囊宗的扎期谿，朗宗的金东谿，加查宗的拉绥谿，隆子宗的加玉谿，桑日宗的桑日谿，曲松宗的拉加里等。这些谿相当于小宗，噶厦就地派六品或七品官，担任相当于宗本的官职，其宅邸所设人员和司法机构，也近似宗的安排。这类谿是有历史渊源的。如桑日宗的桑日谿是七世达赖父亲的封地。隆子宗的加玉谿是十四世达赖母亲的封地。拉加里是吐蕃王室的后裔，自称拉加里，“拉”是藏语神的意思，17 世纪获得五世达赖封赐“赤钦”，意为大座的封号，属格鲁派，具有世俗贵族兼有宗教地位的崇高的身份，被人们尊为法王。十三世达赖时噶厦将拉加里划为山南基巧（专区级）下的一个宗级单位。因此这类谿的宅院，俨然如宗政府的衙门。如在拉加里府邸的宅院门两边，各挂一根直径六七厘米、长一米许黑白相间的法棍震慑农奴。府邸内的监狱有囚笼、脚镣、手铐、皮鞭、皮巴掌等刑具，使人望而生畏。在赤钦身边有一套管事人员，终日侍候他们的有随从 6 人，女仆 6 人。

---

① 《当代中国的西藏》（上）第 29 页，当代中国出版社，1991 年出版。

第二节 组织管理

一、庄园管理

谿卡是西藏封建农奴制社会农业区基层组织，是三大领主剥削农奴的具体机构。在宗的行政管辖之下，谿卡分属各个领主。人们说，谿卡各有各的主，共同的主子是噶厦。这就是说贵族谿卡和寺院谿卡的农奴要受所属领主和噶厦的双重统治和剥削。有些大谿卡要管几个甚至二十几个谿卡。大多数谿卡只能管本谿卡的农奴。人们把这类谿卡叫做“铃铛照自己”，意为不能管别人谿卡的农奴。

三种领主的谿卡管理：

政府庄园的经营管理归“孜康”（人事审计处）。较大的谿卡由孜恰列空（布达拉财库）、拉恰列空（财政局）等派官员管理。中小庄园和边沿地区的谿卡租给小贵族、大差巴及政府官员经营。承租者向官府交纳租税。官府给官员的薪俸庄园，由各官员自行管理。

寺院直接占有的庄园及相当数量的零散地，有专门经营管理机构。一般庄园，是派精干喇嘛去经营，若占有的是一个宗或几个连成一片的庄园，寺院要派出上层喇嘛去担任宗本或谿堆。边沿地区的小庄园土地分散，则租给大差巴经营，定期定额向寺院交纳租税。期满由寺院收回，另立契约再租。

贵族庄园及临时占有的薪俸地，一般派代理人经营，一般谿卡的组织是领主—谿堆—涅巴和列本 1—2 人。领主对代理人，多数是年发一定数量的粮食作工资，或给一部分土地耕

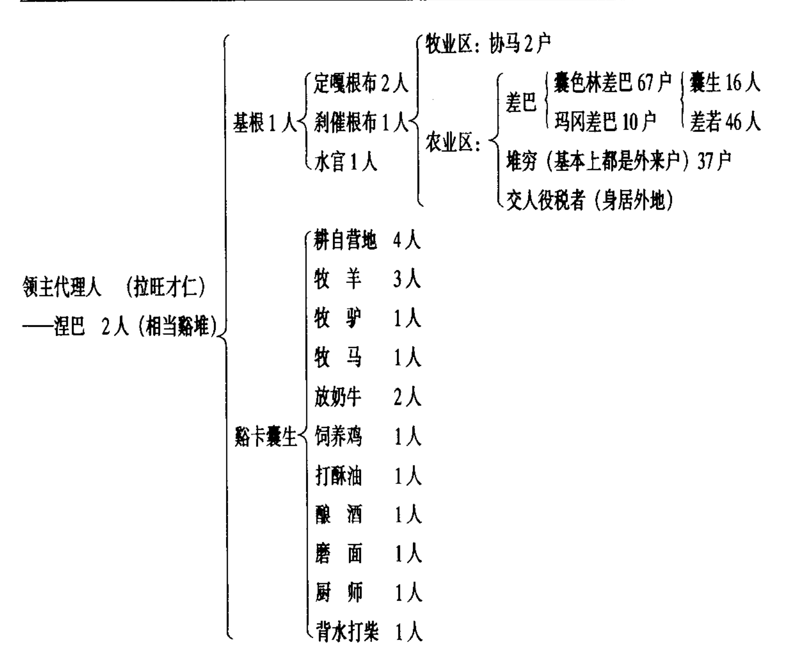
种。豁卡自营地剥削农奴的收入全部送给领主。有些是把整个豁卡连同农奴租给大差巴，收取定额地租。代理人多数都不参加劳动，靠剥削农奴生活。

像拉萨西郊的东噶宗，共有大小豁卡 72 个，多数为寺院却豁，占总数的 82%，次为贵族格豁，占总数的 12%，另有少数差巴村落。哲蚌寺的桑通豁卡有土地 264 尅，农奴 17 户，78 人，由该寺郭芒札仓和洛赛林札仓各派一名比较干练的喇嘛做豁堆，任期 10 年。1 人负责豁卡内部事务，主管经济和司法；1 人派差乌拉，监督农奴在自营地上劳动。两人分工明确，地位平等。

又如墨竹工卡宗，强佐（可译为大管家）是豁卡的主要管理人。像直贡寺、塔巴寺的豁卡，由强佐独揽经济大权，并可解决民事纠纷。在贵族豁卡中，农奴主住在豁卡时，强佐就只起助手作用，如西雷卡豁卡、格日孙克囊赛豁卡、牙吾豁卡、纳古豁卡、黑丁豁卡，这 5 个豁卡总称黑丁豁卡，有自营地 1600—1800 尅。贵族黑丁曾任过噶伦，因此受封这几个豁卡。黑丁豁卡设强佐 1 人，涅巴 2 人，同本、列本各 1 人，曲尼（水官）1 人，并设 1 大根布，专司分派向官府支应外差，有 8 尅酬劳地。这个根布从 1937 年担任到 1949 年，以后，1956 年当了强佐。另有一高级佣人辅助，待遇是管吃，每年给 14 尅青稞。根布往往是在富裕差巴中轮任，待遇除有一点儿工资地，每年另发给一些粮食，有的免交外差。

贵族的囊色林豁卡组织如下表：[①]

① 《藏族社会历史调查》（二），第 114 页。



下面再以山南拉加里贵族庄园为例。庄园占地3000平方公里，有可耕地361顿，[①] 农奴2000多户，由20多个谿卡组成，自营地有3000余尅。拉加里贵族在地方政府中没有担任实职，所以常年住在自己的领地之内。像其他许多大贵族一样，他不管谿卡具体事务，而是设一强佐康（管事房）掌管领地内一切行政、司法、财务收支及府内各项具体事务。强佐康即最高办事机构，设大小强佐各1人、涅巴2人、仲译2人、淳涅1人。这些头目都是从领主的随从“孝折”中选派的。强佐地位最高，重要事务要经强佐处理决定。除了重大事务要禀

① 顿：1顿等于2冈，1冈约40尅上下。1尅种子地，约为1亩。

报领主决定，一般日常事务强佐都可以自行处置。民主改革前，领主兄弟共妻，家庭成员住在府邸的三层楼上，除听涅巴的报告外，很少干预强佐康的职权。

强佐康设在府邸的二层楼上，强佐康人员处理问题一般用会议形式解决。强佐康人员有领主赐予的庄园土地，无其他工薪，但在办事时，可享用酥油茶等。他们的分工是：大小强佐是按服务年限排的，没有高低之分。他们两人总揽一切，处理事务必须有 1 人主持。下设两名内外涅巴，内涅巴管府内的收支和仓库，府内的物资都由内涅巴掌管，兼管各个豁卡的豁堆，有实权；外涅巴征派差税，支应官府外差，以及行政司法事务，权力也大。仲译专司处理文书，保管文件，是一清缺。淳涅负责传达领主、强佐的指令，接待宾客。强佐与涅巴都配有 1 名助手，他们主要是为强佐康跑腿和侍候强佐、涅巴。这些服务性的助手，又有一种见习性质，是将来有资格提任强佐和涅巴的后补人。

强佐康要统辖 20 多个庄园，任免各个豁卡的豁堆。较大豁卡设 1 名列本（工头）管理农业生产。在领主宅院内有 2 人看管房子，有 7 人扫地背水，4 人炊事，2 人管乘骑的骡马，2 人放奶牛挤奶，2 人秤柴草，31 人从事缝纫、纺线、染毛线、织氆氇、织垫子等手工业劳动。各豁堆和从事府内各种劳动的人员，都直接归内涅巴领导。

在领主领地范围内，按地域划分 14 个“措”（1 措相当于 1 个小乡）。措设措本，相当于乡长，由孝折担任。由强佐康报领主同意后任命，豁本也可兼任措本。措本不但负责官府外差的摊派，处理民事纠纷，连强佐康向各豁卡农奴催收租粮的任务也要承担起来。租粮催收不齐时，要由措本赔补。因此，

措本往往粗暴地强制收足数量，以免自己赔补。若遇丰收或土壤较肥地段，所收租粮超过定额租粮时，超收部分归措本享用。所以拉加里的措本有别于宗设的措本，他们既是一级行政组织的管理人员，又是管理谿卡经济事务的人员，受外涅巴领导，不能完全自行其是。

14 个措本下设 37 个根布。一种根布是固定的，工薪由所管农奴凑集，或由所管农奴拨给一份土地。另一种根布由大差巴轮任，一年一换，无工薪。根布中较特殊的是“茹果雪”根布，即强佐康的直属根布。这个根布又称“涅义”，意为涅巴的助手，由外涅巴指派工作，强佐康所有对外的公文信件都交涅义发出。涅义还要奉强佐康之命去抓捕犯人，责打犯人。涅义下面有 5 个囊生，平时负责跑差送信，在强佐康执法用刑时，他们要做涅义的帮手。涅义是从宁穷娃（即堆穷）中选派的，每年有 20 克青稞的饷金，并进行一些轻微的剥削。涅义还种一些地，收入相当中等农奴。

由上可知，相当于大谿的拉加里的组织管理结构是相当严密的。

又如乃东宗雅隆颇章谿（属哲蚌寺阿巴札仓）、雅堆江乐金谿（属贵族江乐金）、嘎举喇涅谿（属噶厦甘丹穷鄂）、后藏大竹卡兰伦珠谿（属班禅堪布会议厅）均有 300 多户农奴，上千克土地，近似 1 个小宗，远远超出一般谿卡。

从上列三大领主谿卡经营管理的机构可知，官府谿卡（雄谿）和寺院、高僧谿卡（却谿）的管理机构，要比贵族谿卡（格谿），特别是大贵族亲自经营的谿卡简单得多。当然没有贵族居住只派代理人经营的谿卡，也和官府寺院谿卡相似，一般只派谿堆和谿堆安排的列本经营。少数不属宗一级管，而直属

基巧管理的大谿，即相当小宗的谿卡自有其历史原因，如前所说的山南拉加里、桑日谿、隆子加玉谿等比一般的谿卡大得多，其组织管理机构也就大得多。这类谿实际上是由若干谿卡组成的。像拉加里是由20多个谿卡组成的。

二、庄园的司法

谿卡的法规，严格地说，没有成文法和习惯法的分别，在许多场合，只能说农奴主的意志就是法律。没有依据，没有量刑尺度，一切决定于谿卡的执法人（领主或谿堆）。被谿卡定成犯罪的一般是农奴反抗农奴主、偷盗抢劫、殴打行凶、纵火成灾、违犯禁忌猎兽捕鱼等。被认为犯罪的人都是农奴，至于农奴主就可逍遥法外。

谿卡、谿、宗都握有对农奴的司法权，对农奴任施酷刑。除人命案和纵火案须上报宗和基巧交噶厦司法机关审理外，其他大小案件，要先在谿卡由领主或谿堆处理，才上报官府审理。在谿卡的领主或领主的代理人，都可以惩办农奴。谿堆不能判处的案件，或被判决者不服时，由领主本人出面裁决。再不能裁决时，交宗政府处理。但这种情况很少，就是有，也多半发生在农奴集体抗差税等与领主斗争的案件中，在群众反抗的压力下，领主有时也不得不做些让步。

此外还有一些地区性的类似习惯法的法规。如山南地区一些地方要立“夏季法契约”。从藏历四月十五日至秋收完毕期间，各宗谿都有一个共同遵守的契约，农奴要签名盖章保证执行。内容主要是围绕生产的宗教禁忌。除严格禁止渔猎外，为了不触犯田间的神灵，导致“神佛飞离”、天降冰雹、久旱不雨等，立约人规定：妇女不在田间吵架哭闹；男人不在田间嘘

声怪叫，不携带鲜肉、红陶经过庄稼地；不在地里赤身裸体；送尸不经田地边沿；迎亲不踏田埂；不在地里烧破布、骨头等有恶臭之物等。违犯契约的人，不仅遭到众人的反对，还要受到宗、谿卡或宗教执法人的惩罚。当然有钱有势的人，遇婚丧须经田间地头时，可以行贿而不受追究。

谿卡是农奴主暴力统治剥削广大农奴的机构。农奴只要被视作犯了领主的“法”，轻则被痛斥、罚款，重则被打皮巴掌，抽皮鞭，捆绑悬吊，上镣（分铁镣和长木镣）、监禁等。在一些大谿卡，如囊色林谿卡、乃东宗的颇章谿卡等，都有阴暗潮湿的监牢。有些一般谿卡虽未专设监狱，也有临时监房。由于谿卡乱施酷刑，致使一些农奴终身残废，甚至死亡也是屡见不鲜的。

谿卡不能解决的案件，上报宗或大谿审理。宗本或大谿本就是“法官”，不用开庭公审，也不必引用法典条款，凭他一句话就能定罪。当事人不服裁决，或案情关系到外宗的，要向基巧或噶厦上报。据说采用割去五官的刑法必须经噶厦批准。但农奴被宗、谿处以挖眼、砍手、断脚酷刑的，不乏其例。

总之，法律和刑罚，都是维护农奴制度的工具。基层的谿卡，农奴主只要不背叛噶厦，不与噶厦作对，就可以任意摧残农奴，不会受到法律的干预和制裁。真正受封建法典管制的人，是占西藏总人口95%的广大农奴和奴隶。

第三节 经营方式

三大领主对庄园的经营都采取同一方式，将可耕地分做两部分。好地、近地划作领主自营地。自营地占谿卡土地的

20%—30%甚至40%。另外的部分，首先是份地，在西藏庄园中称为差冈地和差地。份地由领主分给差巴耕种，其次是租给堆穷耕种。农奴向领主承担地租。这是一种以劳役为主兼有实物和货币的混合地租。据多方面的比较推算，劳役要占70%强，此外，实物多些，货币少些，合计约占30%弱。在部分地区，劳役租要占到80%左右。劳役地租是最简单最原始的地租形式，是生产力不发达的产物，它的广泛存在严重地阻碍着生产力的发展。

一、对自营地的经营

在庄园经济中，最普遍的是监督农奴集体劳动经营庄园自营地。成片的肥地、近地都被农奴主留作自营地。像墨竹工卡宗的黑丁谿卡即有800克上下自营地。甲马谿卡的4大块自营地有1800余克。三大领主都重视自营地的经营。谿卡都有齐备的农具和耕畜。大谿卡一般设有强佐（大管家）、涅巴（小管家）、谿本（庄园官）和实际从事田间管理、监督农奴集体劳作的列本（田官），以及助理列本的同本（耕地官）。小谿卡有一个列本，大谿卡有几个列本，指挥出乌拉的农奴劳动。却谿（寺院庄园）多数派较能干的喇嘛做列本。如1947年曾任哲蚌寺桑通却谿列本的格米拉说：当时列本的月工资是青稞3克、沱茶3个，每年发一套包括外衣、衬衣、裤、靴、帽的穿戴。格谿（贵族庄园）一般派精明的亲信当列本，或委托可靠的大差巴承包，年交定额租，任期3年到六七年不等，干得好的可以连任。像拉萨东噶宗贵族拉鲁谿卡，有40户左右农奴，耕种300多克自营地，由其差巴农奴索朗次典承包经营，并为拉鲁放债收债。到1956年已任7年列本，双方又重新订约，

再干6年。租额是每年向拉鲁交1000克青稞，交租后索朗次典尚可获400—500克青稞。这项剥削所得是相当丰厚的。

农奴靠农奴主分给的一块份地生产生活，就被迫到农奴主自营地上支乌拉（即内差）。农忙时，列本催促乌拉半夜起床，农闲时则日出上工，由列本组织乌拉分工协作。出工前乌拉们用自己的糌粑面煮稀饭喝（用谿卡的燃料），然后在列本的监督下劳动。乌拉不仅要担任背粪、施肥、耕地、灌水、播种、中耕、收割、打场、脱粒等全部农事劳作，还要在农奴主家里从事扫地、打水、喂马、烧茶、修补房屋等一系列的杂活。总之，如农奴们所说：头人想做什么，乌拉就要做什么！乌拉们上下午各吃一顿豌豆糌粑，主人只供加盐的白开水助餐。只有在割青稞、小麦时，农奴主才给些酥油茶喝。天黑后较长一段时间才收工。收工后再煮一些稀粥做晚餐，一天的沉重劳动才算结束。在各种农事和家务劳动中，要受头人的监视，不管劳作怎样繁重也不能怠惰。列本发现有怠工的，轻则斥骂，重则殴打。如1956年冬，东噶宗桑通谿卡女农奴才登扬吉因劳累在青稞场上休息了一会儿，即被列本用木棍打了一顿。出乌拉时如家里有事，是很难准假的，缺一天工，次日必须来两人补工。

在农忙季节，谿卡也请临时工。临时工的待遇较好，播种期间每月工资2.2克，秋后犁地每月工资2.25克。平时的月工资为2克（按青稞、豌豆各半发给），每天另给些青稞酒、茶叶和少许酥油。

西藏的封建庄园经济，是自给自足的自然经济，广大农奴的生产，是为满足农奴主的需要和自己的必要生活而进行的。农奴不仅从事农牧业劳动，也从事带副业性质的手工业劳动。

他们从事各种劳动，生产出这个社会所需要的消费品。三大领主剥削的地租也主要是自己享用，其次才用于交换。由于低下的生产力，生产规模狭小，各个经济单位是分散的，孤立的，互不往来的，这就决定了庄园经济的闭关自守和墨守成规。这也是西藏庄园经济的一个特点。

二、领主出租的庄园

在三大领主中，特别是官府和寺院，常把一些庄园，尤其是小庄园和边远的分散土地租给农奴主代理人或大差巴经营管理。承租人要立租佃契约，定额、定期向领主交纳地租。期满由领主收回土地，或再立约租佃。这种租佃，不仅租土地和属民，而且包括庄园的房舍、耕畜、农具等。例如，东噶宗大差巴扎西租觉木隆寺所属充炯豁卡所立字据内容如下：

“立字人扎西，今接管觉木隆寺所属充炯豁卡计土地大小83块，可播种350克，百姓7户，连同豁卡所有财产，规定每年纳租额青稞825克，不得拖欠。如有拖欠，准寺方收回豁卡。租佃契约期限6年。在租佃期间豁卡的百姓、财产均由扎西经营支配，寺方不得过问。

立约人　扎西　　　中保人　占堆”

充炯豁卡的土地、百姓、房屋、家具、树木及其他一切财产，开具清单，加盖印记由扎西保管。[①]

又如摄政第穆呼图克图被废后，没收其全部庄园为官府庄园，其中伦布庄园派僧俗官员经管，6年一换，后因经营不善，租给大差巴曲拉旺庆经营，至1959年已历4代。承租时，

① 《藏族社会历史调查》（一），第17页。

租佃双方清点了庄园的全部财产，议定好交纳租粮、支应租税的数量，所立租约主要内容摘引如下：

“庄园有自营地295 尅5 哲，每年向根珠列空交地租青稞295 尅5 哲，折藏银 1000 两。庄园有山谷一块，可下种 15 尅，隔年种隔年交租 15 尅。”①

后来改为每年种每年交租，并在契约上加注说明。

“对噶厦官府的原有差役负担，要支付：(1) 向达赖喇嘛内务府（切惹列空）交纳木柴、马料草、菜油共折交藏银 336 两。(2) 豌豆马料 74 尅15 哲，交噶厦。(3) 马草 115 驮，交噶厦折藏银 38 两 8 雪巴。(4) 丹桑巴差，交噶厦折藏银 133 两 2 雪巴。(5) 交噶厦上等糌粑 14 尅5 哲，次等糌粑 54 尅11 哲 2 丕。(6) 㭎炭 132 尅，交噶厦，1 尅折 8 雪巴，计藏银 44 两。”

另有牧场上的牲畜，也租让给旺庆家，租额在契约中写明：“庄园附有牧场一个，牛 500 多头，牛的生死计算法，每年 3 头牛算生 1 头，10 年算死 1 头；每头牛年交酥油 2 尅。有羊 909 只，羊毛每年折交藏银 4000 两，生死按实际情况计算。”

契约中除记有土地、牲畜数，还有其他生产和生活资料，也交给承租人使用，计有“老耕牛 4 头，耕牛 1 头，犁木架 2 个，铁犁头 4 个，种子有青稞 221 尅，豌豆 30 尅，小麦 67 尅 18 哲，油菜籽 58 尅 9 哲，草及马料四分之一房……另有林卡一个……以上财物当不再承租时，一律照原数原样清还，保证无误。”

---

① 《藏族社会历史调查》(一)，第 162—163、194—195 页。

以上承租庄园的地租，是1克地交1克粮，租额较轻。这个租约既说明租佃双方的关系，也说明根珠列空作为噶厦的一个机关，对噶厦也负有支差纳赋的义务。在它租出庄园时，对噶厦的负担不得变动。1957年调查时该庄园的财产已有了很大变化，由于两次瘟疫的袭击，原有的500多头牛，仅存20多头奶牛和黄牛，原来的900多只羊，只剩40余只。承租人为减轻租额，要求根珠列空重新登记核算牛羊数，减免所欠的牛羊和酥油，但被根珠列空拒绝。相反，根珠列空提出原定租粮折价与后来的粮价悬殊太大，要重新折价，否则要改交实物。承租人上告噶厦要求干预，但噶厦没有作出判决。

贵族出租豁卡的实例如：七世达赖的家族桑颇家族在山南的桑日豁卡，是1个三等宗。宗本不由噶厦派任，而由桑颇家族在桑日豁卡的10余户大差巴中选派，任期3年，精干的宗本可以延期。宗本下有森本1人、康涅1人和格巴1人。这4人组成宗政府的常任人员。另设4名佐扎、8名根布，他们无固定办公时间和处所。佐扎在大差巴中产生，根布在一般差巴中指定。宗本和森本年薪为100克青稞，其余人无工资，由差地内解决。因此桑日宗本具有双重身份，既是噶厦在桑日宗的行政长官，又是桑颇家族在桑日的代理人。桑日宗政府既是桑日宗的行政机构，又是桑日豁卡的管理机构。

桑日豁卡划分为边、鲁岗、乃哲3个分豁卡，16个村落，约3000克可耕地，留有460克自营地。由于桑颇家族成员不直接经营豁卡，而是把3个豁卡的自营地分别租给担任过宗本、佐扎的大差巴。承租年限一般为4年，立约定租，承租者遵约，可延长租期。承租者一经承租豁卡自营地后，就有权让豁卡所属根布区的差民为自营地支乌拉。支乌拉的差巴称为

“谿约”。承租交接时，要清点谿卡的牛羊、农具等财产。每年秋后要按时向宗本交纳定额租粮。宗本不仅负责收承租者的定额租粮，而且要负责征收和分派差巴的差税。待所有收入登记入册后，宗本按桑颇家规定的数额，把粮油等物派乌拉运往拉萨桑颇府邸，剩余的粮油存入宗政府库房。

每年年终桑颇家从拉萨府邸派一名强佐或森本到桑日谿卡查阅宗本的账目，如所交租额不足，要由宗本补齐，如有超出则归宗本个人所有。[1]

从以上3例承租关系看，承租人不仅租了土地，而且租了庄园的其他财产，还包括土地上的百姓。这种租佃关系，反映了西藏农奴制的租佃特点，也反映了农奴主经营谿卡的特点。承租人是农奴主的代理人，受压迫、受剥削的都是广大农奴。

三、走向崩溃的庄园体制

三大领主对庄园的多种经营方式表明，最集中最具代表性的是对差巴和堆穷农奴的无偿劳役剥削。剥削率高，搜刮之多和农奴所得之少已如前述。农奴主阶级贪婪无餍的欲壑，恰似民间传诵的一句谚语：“吃了大山不会饱、喝了江水不解渴。”在自营地上常蛮横地增加劳动时间，强迫农奴提高劳动强度。农奴的劳役1天要在10小时以上，农忙时甚至长达十四五个小时。有一首支差农奴的民歌，刻画了这种黑暗的压迫和奴役：

雄鸡叫头遍，星满天还暗。

---

① 《桑日谿卡调查报告》，调查人：达瓦次仁、王家风、强巴次仁、龙西江，1989年11月。

主人睡正浓，农奴已上田。

农奴主自营地的经营管理就是强制农奴进行劳作。有些庄园监工挥着鞭子驱使农奴劳动。支差人稍有怠慢，轻则骂，重则打，有时还用石头砸。农奴说：“支长年乌拉的时候，靴带散了也没空结上。”有的家庭因缺乏劳动力，或青壮年出去支外差，不得不含泪让老人、孩童，甚至病人、孕妇到领主自营地上去服役。就是这些老弱病孕也难免监工的刁难鞭责。有在距离较远的地段上背土运料时，为了检查规定的数额，监工在支差人的脸上盖印记数，脸上盖满了，盖在裸背上。这种人格侮辱，在民主改革前的西藏，普遍存在。

农奴制度夺去了农奴的生产资料，摧残了劳动力，正如农奴的一个深刻比喻：“没有一拇指地，没有一只蹄子（即牲畜）。”他们还严重缺乏甚至没有农具。种子要靠借贷，耕畜要靠租赁，最基本的生产条件也没有保障。农奴们说“乌拉像波浪一样，一浪接着一浪”，“高利贷像理不完的头发”，“雅鲁藏布江流不完，苦难的日子没个头”。这些怨恨如山的语言，是对农奴主极端仇恨的控诉。在西藏，种种封建特权限制着农奴的生产，自营地没灌水则份地不能灌水，自营地未耕作完毕则份地不能耕作。在这种黑暗专制的生产管理之下，农奴那块瘠薄的份地，该耕的时候不能耕，该种的时候不能种，该收的时候不能收，举目之处，多是一片荒草与苗稼齐长的田野。

地方政府拨给的差冈地属于僧俗农奴主及其代理人的自营地者，其外差部分应由他们承担，可是他们把这部分差转嫁给农奴。这种差苦不堪言，往往官员们一到，整个豁卡或部落都要遭殃。他们对农奴百般欺凌和苛索。如强派年轻妇女侍候，

有的还要没有结过婚的姑娘。在乌拉差役的重负之下，必然造成农奴负债累累。于是农奴主采取更为残酷的手段，抽地抵租，抽地抵债，减少农奴份地，扩大庄园自营地，但仍按原有份地收派地租。许多农奴名义上有着一定数量的份地，但部分或大部分已被农奴主抢走了，却仍按原有份地担负各种差役。因此提高了地租，加大了剥削。由于农奴主使出种种提高地租剥削的手段，使地租剥削率达到百分之六七十，甚至还要高，便是自然的事情了。

以上情况说明了一个问题，生产力中最积极的因素是作为农奴（包括奴隶）的人，他们受到了如此的压榨和摧残，是不可能有生产积极性和提高劳动生产率的，更何谈发展生产，精耕细作。因此监工鞭子下的劳动，不仅不能解决农奴消极怠工，相反激化了阶级矛盾，激起农奴进行反抗斗争。人们责备工作怠惰的人时常说“不要像出乌拉的人!”出乌拉和怠惰几乎成了同义词。农奴在支差时，锄草不除根，挖粪时挖空墙脚。每到傍晚，支差人便集体要求监工收工，或唱诉苦反抗的歌子。

官逼民反的事例是很多的，根本原因是农奴制度的压迫和剥削。由于农奴主的横征暴敛，迫使许多农奴破产，不断发生农奴全家逃亡的事。如 1950 年太昭宗 1 个村落 17 户人家全都逃到深山藏身；墨竹工卡宗的甲马豁卡六分之一的旱地解放前一直被荒弃；日喀则宗艾马岗地区的康萨豁卡 11 户农奴耕种的 390 尅土地，已是人逃地荒豁卡空的萧索景象。农奴逃亡是普遍现象。这是庄园体制走向末路的征兆。

第四节　农奴主阶级和贫苦农奴收支实例

一、庄园领主和代理人的经济收支

（一）大贵族拉加里赤钦的收支

拉加里是西藏古老的贵族世家，全年的剥削收支在西藏大贵族中是有代表性的。他家有大小20多个庄园，经营方式分为两种：一是由赤钦派人管理，农具、耕牛和种子由庄园自备，给管理人发工资或拨给一些土地为酬，庄稼直接收回。二是将庄园租给“孝折”等经营，各庄园的差巴“豁约”等劳力和牲畜由承租人支配。每年承租人按规定租额向赤钦交租，歉欠自补，丰收归已。

这些庄园中，最小的有自营地60克，最多的有400克。将近一半的庄园，各有自营地200克左右。若以每个豁卡有自营地150克计算，总共有3000多克。按一般年景每克地产粮6—8克计，可收粮食约2—2.5万克，扣除耕畜饲料和庄园管理人所得，赤钦每年从豁卡自营地收入粮食约1.5—2万克。

除庄园自营地外还有很多出租地，大部租给差巴，少部分租给堆穷。藏历十月收租，收租的第一天要举行仪式，强佐戴黄色碗型帽，穿红藏袍，唱一段贺词后，装1克新青稞送赤钦过目。仪式毕才按账本上的数字一户户地收租，连收5天，可收5000克，加上别处所收1000多克，每年可收租粮6000—7000克。

牧业收入：拉加里有9处牛场，由孝折充任管家，有牧工

45人，“东喀”（打酥油的木桶）43个。计有牦牛约3500头，其中公牦牛500头，母牦牛近3000头。当年生小牛的，年交酥油2瓩，去年生犊今年没有生的交酥油1瓩；前年生小牛，去年今年未生犊的交酥油0.5瓩；大前年生而以后三年未生的交酥油0.25瓩。不孕的奶牛不交酥油。1956年生小牛的母牛有1000多头，收酥油2000多瓩。其他近2000头母牦牛，收酥油1000瓩。每年总共收酥油3000多瓩。同时还可收到约400来尅奶渣（每尅约20斤）。

此外，还有3个羊场。其中一个有羊1500只，4个牧羊人；一个有羊800只，3个牧羊人；一个有羊400只，2个牧羊人，共有羊2700只。牧羊人全是堆穷，每人每年工资20尅青稞，不准挤羊奶，羊毛全部交赤钦，每年可收羊毛500瓩。

上述牛羊全部是赤钦“放生”的牲畜，不准放牧者宰杀，牛羊得病或老死后，皮肉要上交赤钦，每年可收死牛羊400头(只)。

债利收入：每年放债粮1000尅，另外常从噶厦借入转手贷出，从中获取债利，这两项约可收债利粮1000尅。

以上农业、牧业及债利收入，总计每年可收入粮食两万多尅，酥油3000瓩，奶渣400尅，羊毛500瓩，死牛羊400头(只)。另有副业产品氆氇、卡垫等尚未计入。

支出：第一，最多的是宗教开支。

(1) 达果札仓有喇嘛500人，每年藏历六七月间，在赤钦府念经1个月，在绒区赤钦另一住宅念经11天，共支出糌粑3000多尅（合青稞2000尅），盐碱40尅，酥油500多瓩，茶650块。

(2) 达果札仓500多喇嘛在工布群科尔杰寺念经1个月，

要供给糌粑 2000 克（合青稞 1330 克），酥油 300 多疙。

（3）哎地区 9 个寺院，除庙产早已由赤钦拨给外，每年还要补助青稞 600 克，酥油约 100 疙。

（4）哎地区大小寺庙 13 个，僧尼 689 人，每年藏历一月三至十七日在拉加里举行祈祷禳灾法会，供给糌粑 1000 克（合青稞 660 克），茶 200 块，酥油 120 疙，盐碱 20 克。

（5）每月的八、十、十五、二十五、三十日要给佛、法、僧三宝上供，常年还要请喇嘛念消灾经，要用酥油 300 疙，青稞 500 克，茶 50 块，盐碱 10 克。

（6）按旧例每月给茹果却德等寺放茶两次，计酥油 100 疙，茶 150 块，盐碱 10 克。

（7）按早年的规定，每年要向拉萨甘丹寺交供奉酥油 300 疙。

以上 7 项合计，在宗教方面每年要花青稞 5100 克，酥油 1720 疙，茶 1050 块，盐碱 80 克。

第二，府内管事人员、仆役、牧工等的茶饭口粮开支。

强佐、聂巴、秘书、淳涅及赤钦随身侍从等，都来自“孝折”，即亲信侍从人家，因已给予封地，所以来赤钦府服务，赤钦只供酥油茶、酒，不另发口粮。其他仆役，如丫鬟 6 人、炊事员 4 人、马夫 1 人、骡夫 1 人、裁缝 5 人、染匠 3 人、织垫工 3 人、织氆氇工 6 人、纺线工 12 人、挤奶 2 人、看房子 2 人、背水扫地 7 人、秤柴草 2 人、听差囊生 5 人、牧羊工 9 人、放牛工 45 人，以及绒区赤钦家内的仆役总共 120 多人。除裁缝每人每年的口粮是 12 克青稞、炊事员是 18 克青稞以外，其他每人每年的口粮均是 20 克青稞和 1 疙 15 涅嘎酥油。合计每年约需开支青稞 2500 克，酥油 180 疙，以及一些牛羊

肉等。

第三，对噶厦的负担。

每年向包细列空交包细粮400克；早年欠噶厦青稞6000克，年交600克债利；每年向拉恰列空交酥油500克、青稞100克；向布达拉孜恰列空交酥油200克，共交青稞1100克，酥油700克。

第四，生产支出种子粮3000多克。

总计每年开支青稞1.17万克，酥油2600余克，茶叶1000多块。收支相抵后的余额如青稞1万多克，酥油400克等作为赤钦一家10口人的豪华生活消费，包括修缮林苑、亲朋往来与其他开支。①

（二）领主代理人的经济收支

代理人一般是领主的亲信。西藏有一些藏语称"孝折"的人，意为侍从或仆从。大贵族世家都有一定数量的孝折户。如大贵族世家吞巴有孝折72户，多仁有孝折56户，拉加里有孝折29户，呼图克图等大活佛也有一定数量的孝折户，大农奴主可以从孝折中选任强佐、涅巴、仲译、措本和豁堆等管理人，依靠他们去统治所属农奴。他们则靠为主人办事致富。领主封给孝折的土地，少的有10多克、多的有七八十克。家里只要有一人为主人办事即无其他负担。孝折也种一定数量的差地，但户主一般不参加劳动，而是派豁卡农奴、囊米或雇短工耕作。有职务的孝折，还获得领主一定数量的酬劳。也有一些孝折的生活不如一般的大差巴。领主代理人中更多的不是孝折，而是领主信任的大差巴。下面列举代理人（孝折）旺杰才

① 《藏族社会历史调查》（二），第36—39页。

旦的经济收支情况，他在领主代理人中是具有代表性的。

旺杰才旦家8口人，有自营地150克，牦牛200头，奶牛10头，耕牛6头，马6匹，驴20头；有百姓9户（50人）和20个囊米。百姓和囊米是拉加里随土地一起封与的，无偿为其耕种自营地。对赤钦家，旺杰才旦出一个差，即赤钦有事找他，要自备伙食去效劳，是忠顺的奴仆。但在群众面前他又高人一等，作威作福，群众尊称他为"色古学"（少爷）或"贡文"（老爷），对他弯腰吐舌，且要经常向他送礼。

他家有5个劳动力均不参加劳动。农牧生产和家务，主要由20个囊米负担。他家只供给粗劣的伙食，1年发给每人1件长衫或1套褂裤、1双鞋。春耕秋收，则向9户差民任意派差，且要他们自带工具和口粮，同时还要向他交一定数量的实物租。

据旺杰才旦讲，1956年他的自营地收青稞1008克，地租收入200克，共收粮食1200多克。有牦牛200头，1956年生了小牛100多头，收酥油300克。还有担任措本的收入还未计算在内。扣除种子150克，支付囊米消耗360克，雇工25克，雇人支哎巴康差50克等，以及自己的消费，还剩余700克左右粮食，加上剩余的酥油，经济上是相当富裕的。[①]

充当代理人的大差巴，也有领主给予的特殊照顾。他们的剥削收入同样是可观的。所以占总人口3%的农奴主代理人，已变为压迫剥削广大农奴和奴隶的农奴主阶级。

① 《藏族社会历史调查》（二），第42页。

二、贫苦农奴的一般经济收支

在农奴阶级中，贫苦农奴要占三分之二强。兹举两户以窥一斑。

（一）贫苦差巴柳洛扎西的经济收支

日喀则宗艾马岗咱尼豁卡的柳洛扎西，男，家有4口人，他在1958年仍是雅鲁藏布江渡口的船工，该年实种份地34尅。有老耕牛2头，老奶牛2头，马1匹，绵羊29只，猪1头。农具有犁1架，锄头1把，镰刀3把，背筐2个，四齿叉、二齿叉各1把。有一小院落住房。当年总收入240.5尅青稞。其中农业收入137.6尅青稞，副业收入24.5尅青稞。渡船收入可观，可折合青稞78.4尅。

全年支出287.7尅青稞。其中（1）承担日喀则宗政府的地租合计为103.4尅青稞。由于入不敷出，每年总有拖欠，要被宗政府抓去坐一段时间的牢房。（2）本人也说不清楚欠多少子孙债，已连交9年债息，每年要交债息15尅青稞。（3）每年要请1位喇嘛念1次经，付出0.4尅青稞。（4）生产投资、添补农具、修补渡船，请40天短工，需18.3克青稞。（5）生活消费150.6尅青稞。

收支相抵，一年尚差50来尅青稞。他家几年才能做1件新衣服，伙食低劣，生活十分贫苦。[1]

（二）贫苦堆穷简阿的经济收支

墨竹工卡宗甲马豁卡堆穷简阿，男，家有8口人，妻子算半个劳动力，有6个孩子。种堆穷囊冈地3尅，向豁卡出半个

---

① 《藏族社会历史调查》（六），第317—318页。

乌拉差，每年计出 180 人/日。因无畜力，家里只有一个半劳动力，故只能种半尅土地，剩下的 2.5 尅地，租给别人种，收获后平分。收获物全部用于还债。原有 1 头黄牛，在不支乌拉时隔 1 天可上山打 1 次柴，换 5 哲青稞，做全家人两天的口粮。因债主逼债，牛被强行抵了债。1955 年简阿被迫把 15 岁的大女儿卖给别人，卖价只 6 尅青稞。欠债 40 多尅，多数是欠甘丹寺的，每年要付出债利 8 尅青稞。家中有 1 口铝锅、1 个瓦锅、两个陶壶、1 把木勺和一断把的铜勺。全家只有 1 条破垫子，盖几张破羊皮。生活来源：一是当雇工，1 天可得 3 哲青稞做稀粥，全家 8 口人喝。另外他接手“背尸”去葬场的工作。原来一位背尸老人死后，穷人们争着背，最后商定由简阿背。背送到天葬场，死者的衣服归背尸者，好衣可以卖，旧衣自己穿。1 年可背三四个死人。较富裕的死者家，要给 1 尅青稞为酬。为穷户背尸可得 5 两藏银。

全家 1 年最多能买 1 瓿酥油、4 块沱茶。平时无肉菜，没有茶，只用开水搅拌豌豆糌粑。1956 年藏历年，简阿借粮买了 1 只羊腿，答应做工偿还。为求吉利，过年第一天在家中吃，早上吃面疙瘩，喝 3 次酥油茶，下午喝稀粥。翌日即外出乞讨“酏”（青稞酒）和“卡不赛”（油炸面果子）吃。平时每天要喝 1 次稀粥。穿死人衣，大人穿坏了改给小孩穿。[①]

像上列两家贫苦差巴、堆穷的情况在西藏的农奴中是多数，还有不少家破人亡、逃亡乞讨的农奴。与大贵族世家的生活相比，一个是天堂一个是地狱。从农奴主阶级和农奴阶级的经济收支和生活对比中，可以看到西藏封建庄园制的一个缩影。

---

① 《藏族社会历史调查》（一），第 138—139 页。

第四章　昌都阿里等地的经济制度

西藏封建农奴制度在西藏南部的农业区是庄园制度，而在东部和西部的农业地区，不是庄园制度。这些地区包括东部昌都地区的28个宗，[①] 西部以札达、普兰二宗为代表的阿里农区，东南部的墨脱宗。非庄园地区在生产关系上与庄园制并无本质上的区别，都是三大领主占有全部土地和部分占有农奴人身。只是经营土地的方式基本上不采用庄园的经营管理方式，那种强制农奴在领主自营地里集中劳动的办法在这些地区很少实行。不采用庄园制的原因，与自然环境和历史特点有密切的关系。这些地区在三江流域和喜马拉雅山脉的深山峡谷地带，耕地分散零碎，适合个体家庭经营。历史上这些地区又多分属大小不同的政治系统管辖，西藏地方政府直接统治这些地方的时间短，且远离拉萨，鞭长莫及。这种政治统治的松散也使领

① 28宗是：昌都、拉多、宁静、三岩、察雅、贡觉、左贡、八宿、江达、西邓柯、类乌齐、洛隆、硕般多、盐井、桑昂曲（以上15宗解放初由昌都人民解放委员会直辖）、丁青、色札、尺牍、巴青、比如、聂荣、索宗、边坝、沙丁、嘉黎（以上10宗解放初由昌都人民解放委员会第一办事处管辖）、倾多、曲宗和易贡（以上3宗解放初由昌都人民解放委员会第二办事处管辖）。

主的经济难以集中经营，从而形成农奴以户为单位对领主土地的租佃式经营。领主与农奴之间有领属关系，农奴对领主给予的那份土地有使用权，并向领主承担相应的租赋。由于农奴的人身属于领主，农奴没有选择领主的自由，这与自由农民与地主的关系是有区别的。因此农奴对领主土地的“租佃”是与领主对农奴的人身占有相联系的。农奴由于经济地位的不同，形成若干阶层和等级，这些阶层和等级，在名称上有的与庄园制地区相一致，而更多的则有差别，从而形成有别于庄园制度、具有区域性特点的农奴制经济制度。

本章选择昌都地区、阿里地区和墨脱地区的经济制度作具体分析。

第一节　昌都政教合一地区的经济制度

昌都政教合一地区系指昌都、察雅、八宿和类乌齐 4 个宗。这 4 个地区的宗教首领自明朝中叶以后即实行转世制度。转世活佛，蒙古语称之为呼图克图。清代，中央政府正式以呼图克图的名义对他们分别册封赐印，载入理藩院档册备案，并承认其所辖地区土地和土地上的农奴为呼图克图所领有，从而成为他们的私人采邑，终身占有，世代继承。而各代呼图克图也就成为所辖地区的最大领主。各呼图克图是一定范围内的政教首领，但首先是宗教首领，从这个角度看，他们领有土地属寺院领主，但在各呼图克图之下又设拉让府邸，它既是各自范围内行使世俗权力的政府机关，也是皇帝赐予各呼图克图采邑地的具体经管者，形成属于这个范围内官府占有的土地，从这

个角度看又属官家领主。从而形成政治上政教合一，土地所有制上寺院领主与官家领主合一的特点。

上述四大呼图克图所属 4 个宗共有耕地 14 万尅，其中昌都 4 万尅、察雅 5 万尅、八宿 2.5 万尅、类乌齐 2.5 万尅。[①]各拉让直接占有这些土地的 55%—60%，以份地形式交给拉让所属差巴耕种。拉让差巴约占农奴总人口的 50%—80%。其余的土地和农奴被活佛和贵族私人占有。4 个宗共有农奴 1.9 万户，10 万人。其中从事农业的 1.4 万户、8.1 万人，人均种有领主的土地 1.71 尅。但各宗农奴所种土地数量并不平衡，昌都宗农奴人均 1.42 尅，察雅宗农奴人均 1.82 尅，八宿宗农奴人均 1.83 尅，类乌齐宗农奴人均 2.01 尅。[②] 即使同一宗，农奴所种土地数量也有差别，如属于昌都宗的白格村，有农奴 54 户 236 人，人均种领主土地 5 尅；生格村有农奴 43 户 256 人，人均种领主土地 4.3 尅。[③] 可见在四大呼图克图的领地内，农奴人均领种土地的数量是很有限的，而且很不平衡，反映了生产力水平的低下。

差巴向拉让交纳租税。拉让是呼图克图下属的行政机关，在农奴的观念中，上交拉让的租税就是交给呼图克图的，因此被称作“差钦”（ཁྲལ་ཆེན），意为“大税”，引申为“正税”。多

---

① 参见《藏族社会历史调查》（四）第 41 页。另据 1988 年在察雅县调查，民改前该县可耕地是 4.66 万尅（亩），实际垦种 3.12 万尅（亩）。又据昌都行署有关部门 1986 年统计，昌都（县级）耕地为 8.52 万亩，察雅县为 5.02 万亩，类乌齐县 4.94 万亩，八宿县为 3.81 万亩。各县耕地垦种面积增长率差异较大。

② 中共昌都分工委通报（59 通字第 4 号）。

③ 根据中共昌都分工委办公室 1960 年 3 月 4 日《昌都地区民主改革运动进展情况对照表》计算。

数地区实行定额租，无论丰歉，正税税额大体上是1克土地交1克青稞，占农奴所收粮食的12%—25%。西藏地方政府于1918年向东扩展设立昌都基巧以后，也向四大呼图克图所属地区征税，作为驻昌都藏军的军饷。这部分租税，被称作"差所"（ཁལ་ཟུར），意为附加税，以此与正税相区别。附加税也由差巴交纳，从而形成差巴的双重负担。由于灾荒、不堪重负等原因常引起差巴逃亡，逃亡差巴的租税被转嫁到同村的其他差巴身上，因此差巴交的实际租税大于按所种土地面积规定的应交数额。据1957年调查，昌都拉让每年可收租粮2万克，察雅拉让每年可收租粮2.7万克。[①] 对于租粮的使用，昌都拉让要交大约20%给西藏地方政府在昌都所设的"颇康"（ཕོགས་ཁང，粮台），其余的部分作为帕巴拉等四个活佛和全体寺僧的供养以及昌都拉让各级官员的薪俸。察雅宗则用于大活佛罗登协绕及其僧众的供养、拉让官员的薪俸和寺院维修等开支。罗登协绕代表察雅宗，每年向达赖供奉6头奶牛，以示尊重。

昌都基巧所征租税由拉让代收，并转拨给驻当地藏军使用。至于实物和劳役差，昌都基巧则直接收取征派，当然这只限于昌都镇和附近农区。手工艺人无论汉人藏人，均须为基巧官员无偿服"手艺差"。如拉鲁任昌都基巧时曾要鞋匠每人服役1个月，只供给伙食。昌都基巧宴请客人时常用汉餐，昌都镇上的汉人必须派厨师、勤杂人员，自备汉式桌、椅、板凳、碗筷、盘、盏等器具前往服役。届时还让藏族年轻妇女盛装侍候。平时，无论藏民、汉民都要向基巧不定期提供房屋、锅

① 《藏族社会历史调查》（四）第22页。

灶、垫子，无偿使用；要轮流派炊事员、马夫及各种勤杂人员。昌都镇附近的农村按其能力和特产服役或交纳实物，有人力缺畜力者支修墙差，有畜力者支牛马差，还有柴草差、木材差、白菜差、桃差等等。[①]

各呼图克图统治区农奴还有名目繁多的其他实物负担，有的地方是有产必有差，且无统一标准和规定，负担极不统一。如八宿扎西则区差税的名目多达 70 余种，[②] 这些都未被列入正税。又如察雅拉让所属农奴每户每年要分别交柴、草 290 甲马和 180 甲马。拉让修建房屋时，要摊派木料和石料；拉让官员外出时，所到之处要摊派差马费、灯油费、垫子费和伙食费。若当地有土特产品，也要交纳。这些苛捐杂税，年年皆有，数量不定，其负担不少于正税。各呼图克图个人和寺院僧众，每年都收到农奴定额和不定额的布施。如察雅农奴每年每户献给罗登协绕青稞 1 兙，献给扎西央切寺青稞 1 兙，作为活佛和僧侣的念经费用。虽然这是在自愿的名义下献交的，但它仍然是农奴的一种负担，因为不交会有社会压力。差税品种还根据当地特产规定交纳，如八宿夏里区生产藏纸，就要交藏纸差，每年 7 万多张。除了这些大项目外，有的地区甚至将做藏靴的花边、鞋带都被列入差税项目。

拉让所属差巴的劳役负担实际上是摊派给农奴的劳役地租，其中以长途运输乌拉负担最重，各交通要道沿途的行政村都派农奴轮流值班，为拉让及其官员运送物资，为藏军运输给养。当班的差巴要带自己的牲畜去驮运，每趟三五天，自带口

① 昌都人民解放委员会编《昌都材料》。

② 参见中共昌都分工委办公室：《关于昌都地区农奴的几种类型》(草案)。

粮。官员过往歇宿时，各村根布（村长）要派农奴侍候，背水、烧茶、割草、放马都有专人承担，他们分别被称作汤约(ཐབ་གཡོག）和打约（རྟ་གཡོག)。不同级别的藏军军官可以支用不同数额的畜力为自己运输，代本可支马12匹、牛20头；如本可支马8匹、牛12头；甲本可支马4匹、牛6头；协本可支马3匹、牛4头。[①] 运输乌拉以行政村为单位承担，以察雅拉让所辖地区为例，该地区是从贡觉到昌都的必经之地，每一行政村平均每年要支人力乌拉约600人（次），畜力乌拉马600匹（次）、牛900头（次）。[②] 乌拉运输不但为当地官员和藏军所使用，过往康区的驻藏大臣和清朝廷所派的其他官员，也以派乌拉的形式解决沿途的食宿和交通。1845年（清道光二十五年）三月，蓬州知州姚莹随同宁远知府宣瑛、候补通判丁淦奉朝廷之命前往察雅督办呼图克图纠纷之事就是沿途派人力和畜力乌拉的。寺院的建设和维修也由拉让征调劳动力进行。每逢宗教节日，差巴和其他农奴要到寺院支应杂差。此外，拉让留有的部分自营地和寺院得到的布施牛羊，也要由所属农奴支差耕种和放牧。劳役负担，各地不一致，没有统一的标准，每户农奴的劳役负担，若以时间计算，1年大约在60—90天之间，占农奴劳动力支出的17%—25%。

除上述各项实物和劳役负担以外，债务也是农奴的沉重负担。债权人以寺院为主，察雅的寺院是80%欠债户的债主，其次是贵族、头人。债务人十分普遍，有的地区占差巴户的

---

① 《藏族社会历史调查》(四)，第62页。

② 《藏族社会历史调查》(四)，第63页。

96%，占非差巴户的59%。[1]债务人如此多的原因，一方面是农奴生活贫困，青黄不接时或种子、农具不足时，急需借贷解决；另一方面，领主强迫农奴借贷也是重要的原因。每年寺院的收入总要抽出一部分去放债，这已成为藏区寺院经济活动的重要组成部分。借贷一般春贷秋还，借5还6，利率为20%。也有借4还5，利率达到25%的。一般以借粮为多，有时寺院不愿单纯借粮，必须强行搭借别的物品，缺粮户只得屈从。有时寺院运进盐、茶、布匹等生活用品，不以现钱出售，而是以有利于寺院的比价折合成粮食，强行贷予差巴，秋收后按折合成的粮食数量收取本息。贵族和官员也向农奴放贷。如昌都基巧的1位颇本在察雅以1尅盐折合青稞3.5尅，6束鼻烟折合青稞3尅，12方布料折合青稞12尅的比价将盐、鼻烟和布料贷出，秋收时按20%的利率收取本息。债务人当年未能还清，第二年就利上加利，时间愈长就愈还不清，成为终身债、子孙债。领主利用债务这条绳索，将农奴紧紧束缚在被奴役的地位上。据调查，察雅香堆地区的74户差巴债务人中欠粮多的达150尅以上，少的也有30尅，平均每户欠青稞80尅，藏银债154两，酥油债0.8驮。平均每户每年要负担利息青稞20尅，藏银38.5两，酥油0.2驮。[2] 由此可见，债务利息的收入，对寺院领主来说要远远高于租税的收入，而农奴的债利负担也远大于实物地租本身。农奴普遍欠债成为西藏封建农奴制度下一个十分突出的社会经济现象。

政教合一地区，约有20%—30%的土地为贵族和官员所

① 《藏族社会历史调查》(四)，第58页

② 《藏族社会历史调查》(四)，第58页。

占有。这些贵族和官员，包括呼图克图的家属，拉让的强佐、伦钦、佐涅和登穷，都是以呼图克图为首的领主阶级成员。他们的土地有许多是祖传的，如察雅拉让的官员登穷，都是世袭贵族，土地占有权也世袭。历世呼图克图转世时，新的呼图克图的家属得到新的土地而跻身于贵族，土地世代占有。

贵族和官员占有的土地在察雅是由被称作俄惹（ཉེ་ར）的农奴耕种的。俄惹是贵族、官员及个别大差巴的私人农奴，他们与主人有依附关系，自己又是有独立经济的个体家庭，类似于庄园制地区的堆穷。租种主人的小块土地，一般在 3—5 尅之间 ，耕种后，收获的粮食与主人对半分成，也有实行农奴与主人四六分成或三七分成的，但对半分成的最为普遍。另有一种租地办法，主人出土地、耕牛和种子，由俄惹耕作。收割后，粮食全归主人。主人一次性付给报酬 10 尅粮食，或拨出一块土地让俄惹耕种。施行这种办法，俄惹户 1 年要为主人出 1 个劳动力劳动 8 个月左右，劳动期间主人供给吃的。这种形式类似于庄园制里自营地的经营方式，俄惹给领主支付的是劳役地租，只不过这里没有典型的庄园组织。与此相类似的还有一种办法，主人出土地、耕牛和种子，俄惹种出粮食后，与主人对半分成，俄惹受剥削的程度较轻，但这种情况比较少。俄惹户多出自破产的差巴。差巴一旦失去耕种差地的能力，拉让就将差地收回，破产的差巴只好投靠贵族或大差巴，成为俄惹。俄惹不再负担拉让的租粮。俄惹的人身被所投靠的领主部分占有，世代受领主的束缚。领主势力愈大，对俄惹人身控制愈严。若逃跑，抓回后要被严刑拷打，有的因此伤残致死。俄惹的儿女对领主仍有人身依附关系。成人后，不能无条件上门或出嫁到别的领主

所属的农奴家中去，领主不允许属于自己的劳动力外流，除非实行农奴的对等交换。若俄惹的主人是势力不大的小领主或差巴，他们对俄惹的控制则不甚有力，俄惹的自由程度就大一些。甚至有的俄惹会寻机摆脱主人的控制。例如俄惹有了较强的经营差地的实力的时候，主人就有可能控制不了他，他可投向拉让，成为社会地位稍高的差巴。不同领主之间的俄惹发生纠纷，双方主人要干预，若一方的农奴受到伤害，受害一方农奴的主人要与对方交涉，甚至到拉让争讼解决。可见领主是将俄惹视为他的私有财产的。

在政教合一地区，寺院不但是政教活动的中心，也有大量经济活动，从而吸引了许多逃离原领主的农奴。他们脱离或半脱离农业生产，聚集于寺院周围，形成一些特殊的阶层。在察雅，这些围绕着寺院居住的人通称为“羊可”ཡང་འཁོར་，他们大体上又可分为郭达和娘穷两个阶层。其中有职业比较固定的各种工匠、商贩、民间艺人和藏医，也有职业不固定的临时工和乞讨者。郭达（མགོ་བཏགས）是藏语投靠的意思。指那些投靠寺院和大户的被保护者。郭达的来源大多是娘穷户，他们是逃离原来领主的流浪者。这里的领主将其强迫收容，分给房子，给领主干活，不准再流浪。也有差巴、俄惹投靠大领主的。投靠的原因是，他们在社会上生存，势单力薄，难以独立支撑，需要寻找支持者。他们认为当了有势力的领主的郭达就有了靠山，能得到保护，所以投靠了大领主。还有因与别人有仇怨，欲打官司复仇，主动投靠大领主寻求庇护，以便得到支持。于是在社会上形成了一个被保护民阶层——郭达。主人势力大的时候，他们受主人

控制，没有人身自由；主人势力衰弱以后，他们的人身受控制程度又松弛下来。比被保护民郭达地位更低的是娘穷(ཉམ་ཆུང)，藏语的含义是细小微弱，指那些没有固定住址、一无所有的流浪者、乞丐，他们以开荒、打零工或行乞维持生活。他们没有主人，或主人不要他们，不交租税，不支乌拉。在察雅的农村，也有娘穷阶层。如卡贡乡民主改革前的8个自然村中，共有215户，其中娘穷49户，占总户数的23%；有领主5户，占总户数的2%；差巴140户，占总户数的65%；俄惹21户，占总户数的10%。娘穷阶层的比例如此之大，是由于封建农奴制度的残酷剥削，农奴的极端贫困化而形成的。他们中的多数在极端困苦的社会生活中熬煎，互相同情。也有个别的行为不良，变成危害整个社会包括农奴利益的不良分子。这种以寺院为中心，围绕着金碧辉煌的寺院居住的脱离或半脱离农业生产、从事着各种服务性职业、有矮小住屋的居民，构成了昌都地区农奴制度下的城镇居民。

昌都基巧建立后，西藏地方政府通过基巧在昌都地区建立了一套征收过境税的制度，在各交通要道设卡征税。凡货物进入本区，必须经过税卡，商人须向该税卡税官报告货物种类及数量，登记纳税，发给税单，有效期为1年。若货物1年未能售完，仍按照货物剩余数，重新结算发给新税单，并将旧税单收回。但有些要道税卡的税官，均系基巧亲信，常开白条，不按正式手续，以便从中贪污，出昌都边境时，即由边界税官收回。贵族经商，均不纳税。甘孜大金寺因与西藏地方政府关系密切，故该寺经商也不纳税，其他寺庙经商则无此优惠。

税卡遍及昌都基巧所辖范围，具体有：昌都、八宿、察

雅、察隅、盐井、宁静、科麦、左贡、芒康（以上每3处仅设1税官）、三岩、贡觉（以上两处设1税官）、类乌齐、波密、硕达洛松、牛古渡（巴安渡江处）、拉多地区、三十九族地区等10多处，其中主要税卡9处。税官有验货对票的权力，验票一次向商人索取藏银30两。税收标准不严密，有很大的随意性。价值大的货物税高，价值低的货物税低。货物中，除金、银和珍稀兽皮外，均按“驮”为标准交纳税金，即1匹马所驮货物为1驮。其具体标准大体是：缎子、绒类、藏片、丝绒、毛哔叽、硼砂等，每驮藏银300两；丝绵、北京垫子、汉地皮货、汉地瓷器、府绸等，每驮藏银200两；洋红、猪毛、虫草、呢帽、西藏毛织品等，每驮藏银170两；斜纹布、漂白布、花条子布、呢子、进口布、纱布、咔叽布、绒呢等，每驮藏银140两；棉线、火柴、印度皮革、汽油、绿色土颜料、藏绒垫子、羊皮、云南漆器、干鹿茸、铜勺子、马鞍、粉条、木碗、木碗料、滇红、毯子、火腿、青滇油漆、青海腊、铁等，每驮藏银30两；机器线、瓷碗、玻璃、珠子、铜、红牛皮革、贝母等每驮藏银60两；藏枣、干菜类、本地羊毛毯、纸、胶、辣椒、木耳、波密土红颜料、牛羊毛、牛尾、牛皮、西宁皮革、大青蛙皮、硫磺、硝、黄土、盐、碱、酒糟等每驮藏银10两；鹿茸（带红的）汉秤1斤交藏银15两；金子1两交藏银15两；白银1两交藏银5钱；虎皮一张交藏银30两；豹皮、猞猁皮每张交藏银15两；黄鼠狼皮、狐狸皮、熊皮、鹿皮，每张交藏银6两；母鹿皮、獐子皮、每张交藏银6钱；纸烟每驮藏银80两；草烟每驮藏银12两；茶每20包（每包48斤）纳税1包。

第二节 阿里农区的社会经济制度[①]

民主改革前，阿里分为 4 个宗：噶尔、日土、札达、普兰。民主改革后阿里地区共有 7 个县：措勤、改则、革吉、噶尔、日土、札达、普兰。整个阿里地区以牧为主，峡谷低地亦有农业，尤以札达、普兰两宗农业所占比例更大。根据现有资料，本节以札达宗的托林、荣琼和普兰宗的科加为主，对阿里农区的社会经济制度作概要介绍。

札达宗托林位于象泉河流域托林寺附近，是历史上吐蕃赞普后裔建立的古格王国的中心区域，曾有过早期藏传佛教的繁荣时期。这里海拔较高，自然条件差，土地少而贫瘠，资源贫乏。

托林在行政上属札达宗管辖，宗之上有噶本管辖。在基层设有措（ཚོ）的行政管理机构，并派有 3 个措本（ཚོ་དཔོན）。这 3 个措本 1 个是从卫藏迁来的贵族，另两个是古格王的后代。他们与普通村民不同，被称作雄居巴差巴（གཞུང་རྒྱུགས་པ་ཁྲལ་པ），即“政府支使的差巴”，属农奴身份，贵族的身份已经不存在了。他们要向宗政府交租纳税。但由于他们有措本的职务，占有比一般农奴多的土地，有权向村民摊派劳役为自己耕种土地，有权惩罚不服管束的农奴，寻机转嫁自己的负担给本措农奴。其余的农奴连差巴的身份都没有。

---

① 本节所用资料除说明出处者外，系根据中国藏学研究中心格勒、扎呷的调查材料和［美］南希·E·利维妮的论文《对西藏西部传统差税制度的跨文化透视》，该文刊载于《中国藏学》（特刊）1992 年。

托林为一村庄，土地和农奴由托林寺占有。共有耕地 500 克，分坡地和洼地两部分。寺院领主还占有耕畜、奶牛、羊群以及大农具。农奴被称作“却豁登麦”（ཆོས་གཞིས་རྟེན་མེད），即寺院庄园的依附者。历史上，寺院的这些土地被称作差薪（ཁྲལ་ཞིང），即交租税的地，租给 9 家差巴耕种。到 20 世纪，这些差巴已不复存在，土地被分租给称作婆玛（བོགས་མ）的佃户。全村有 80 人，凡年满 15 岁到 60 岁的农奴都允许每人承租 3—20 克耕地，还可租用大农具和耕畜。超过 60 岁的农奴，土地即被收回，因土地有限，青壮年劳动力就够了。

托林寺对寺属农奴的领属关系比较松散，不像卫藏地区的领主那样对农奴有严密的控制。对外来的农奴也接收为自己的依附民，租给土地耕种。

札达宗荣琼（རོང་ཆུང）位于札达宗西部，象泉河流域中部，地处喜马拉雅山西段群山峡谷之中。荣琼的藏语含义即“小峡谷”的意思，但主要指有农作物的谷地。这里海拔较低，气候较好，夏季炎热而冬无严寒，属山地暖温带气候，产小麦、青稞、荞麦、豌豆、蚕豆、小米及苹果、核桃、杏等温带作物和水果。荣琼山谷分布着 8 个自然村，形成一个不可分割的社会整体。因居民都住山谷，故习惯上被称作荣巴（རོང་པ）。

荣琼的藏民在西藏民主改革前是属西藏地方政府的农奴，被称作雄居巴（གཞུང་རྒྱུགས་པ），直接受制于达瓦宗。① 宗下设措，相当于县以下区一级行政机构。荣琼措是札达全宗 6 措之

① 该宗为组成札达宗的两个小宗之一，另一小宗称札布朗宗。

一，每措有1措本。这里的措本原是当地自然形成的头人，实行世袭制，有一家传的特制皮鞭，是权力的象征。一方面，措本占有土地，有权支使村民为他无偿劳动，措本为宗政府催收租税，处理纠纷，贯彻宗政府的指令，接待上级政府官员等，形同一个小领主。另一方面，措本血统并不高贵，并非贵族，占有政府差地，有向政府交纳租税的义务，实属差巴（ཁྲལ་པ）。因此，措本具有奴役他人和被他人奴役的双重身份，是从农奴阶级中分化出来的乡间小吏、领主的代理人。措以下为自然村。各村设有根布，由有一定威望的农奴轮流担任，没有任何特权，义务传达并执行措本指令。西藏地方政府——札达宗——荣琼措——各村根布，形成了该地区的行政系统。这与藏东南喜马拉雅山峡谷中的门隅、珞瑜地区的行政系统属同一类型，而与卫藏地区则有差异。卫藏地区宗以下一般没有“措”的行政机构和措本的设置，宗以下设豁堆或佐扎的官职。

荣琼山谷人口稀少，山高路险，可以垦殖的土地十分有限。西藏民主改革前人均耕地不足1尅，产量很低，人均占有粮食200斤。多数家庭口粮不够，必须通过别的途径补充，如兼事畜牧业、家庭副业和手工业。该地区酿青稞酒、榨杏油、打铁、制造工具等生产活动十分普遍，居民常走出山谷参与异地乃至邻国的交换。荣琼山谷居民的这种交换活动仅是为了补充粮食等生活资料的不足，尚无为卖而买的纯粹为谋利的农牧副产品交换，仍属封建的自给自足的自然经济范畴。由于荣琼地处峡谷，属高原边缘地带，北面每年都有大雪封山阻路，往南出国相对容易，因而与邻国边境居民的交换相对多些。

普兰宗科加地区由科加、协尔瓦、刚则3个自然村组成，

在孔雀河河谷，位于中尼边境，距西北的普兰宗所在地约 30 公里。有羊虑山口和尼泊尔相通，为一国际商道。

普兰宗科加地区三分之一居民的领主是西藏地方政府，另三分之二居民的属主是寺院主巴达钦拉章。该寺在今不丹王国境内。形成这种主权与土地占有权分离的原因是：历史上不丹本是藏传佛教主巴噶举的政教势力范围，达钦拉章曾得到科加地区的土地和农奴作为该寺朝拜冈底斯山和玛旁雍错的香火地。五世达赖时，重新封授，并规定科加地区农奴要为该寺耕种 60 尅地，牧 150 只羊。

在租税制度方面，三个地方大同小异，各有特点。札达宗托林村的农奴属于寺院，故交给寺院的租税称作囊差（ནང་ཁལ），即内差。交给宗政府的租税称作期差（ཕྱི་ཁལ），即外差。

内差的负担有：每租种 3 尅差地须交租粮 1 尅；为寺院自营地承担从种到收的无偿劳动约 1 个月。租用耕牛农具的农户要为寺院放牧牲畜。托林寺是阿里地区最大的寺院，西藏和平解放前有喇嘛约 70 人。托林寺农奴要集体负担这个寺的全部寺内劳役，如每天轮流派 3 人从事背水、炊事等杂役，节日和大的宗教活动默朗钦波大法会期间，要派 20 人到寺院劳动 20 天。寺院为短期劳动的农奴每日提供一餐简单的饮食。如果劳动时间在 1 个月以上，劳动结束时，另外给 15 升（约 20 市斤）粮食作为报酬。晚上不回家的农奴则每天获得半升糌粑和少量酥油。农奴在寺院的劳动无论是田间的还是寺内杂役，都由寺院涅巴（གཉེར་པ）管理和监督。外差的负担有 10 个项目：粮食差，每年全村运送 12 驮粮食到宗政府，然后分配到全宗各寺院作为宗教活动开支；酥油差，交宗政府酥油若干，专供

默朗钦波法会用；柴草差，无偿为宗政府及寺院拾柴，并送到宗政府和寺院；食盐差，运输、贩卖食盐者交收入的十分之一给宗政府；运输劳役，从托林到狮泉河有5个驿站，运输政府物资时，要派牦牛运输，每个驿站间往返为1日路程；宗本薪俸，由农奴提供粮食及其他实物，给宗本送去；噶本劳役差，噶本不定期巡视中印边境时，全村要为官员提供马夫和牲畜，届时宗本也随行；杏子专项运输劳役，拉达克产杏干，每年要调运到拉萨，按驿站转运，札达境内的村民要参与运输；阿仲差，为宗政府驿递人员提供食宿、干粮和马匹；印度人运输差，印度拉胡尔边境官员每年要来噶尔和江尼马市场访问，由噶本接待，往返途中，全村要为印度官员及其随从提供15个马夫和15匹马，帮助运输，印度官员付给少量报酬。以上租税和劳役都是宗本按各村租种土地的多少分配下来的，然后各村再划分到户。有的劳役一年一次，有的一年多次，没有明确的规定。托林村村民普遍穷困，用作劳役的牲畜要向寺院租用。农奴很难精心爱护这些不属于他们自己的牲畜，但因常常超负荷驱使，因此，这些驮畜体质很差。运输负担重，愈加超负荷，形成恶性循环。

综上所述，托林村农奴的负担是极其繁重的，尤其是外差。由于土地贫瘠，产出少，负担重，在封建农奴制时期，这里是西藏最贫困的一个地区。从历史发展看，差巴逐渐破产而全部成为依附寺院的小户，靠租种小块土地维持生计，一贫如洗。农奴制在这里存在着明显的衰败景象。

荣琼地区赋税分土地税、牲畜税和人头税几种。租税有劳役、实物、货币三种类型。宗政府往往将部分土地、牲畜和人头税折合成货币来征收。征收租税并不按各户耕种土地的面积多寡计算，而

是按户或人头负担,每户需缴纳30—50卢比。由于货币折算实物地租的税额较大,促使当地居民参与交换,将原本并不宽裕的产品换回卢比,以交纳租税。这是一种贫困的商品经济和极不发达基础上的货币地租,因而是畸形的货币地租。

普兰宗科加三个村寨的租税制度比托林、荣琼地区更严密。宗政府对该地租税份数下有定额。最初,很可能是按差巴的户数定税,每户负担一份租税,一定若干年不变,尽管其间户数发生了很大的变化,租税份数和额度也不改变。因此在农奴制度被废除之前,科加村有34户差巴负担28份租税,每份租税负担者耕种60尅土地。由于户数增加,造成实际缴纳租税份额的多寡不均。其中,负担一又四分之一份的1户,负担1份的有20户,负担四分之三份的2户,负担二分之一份的10户,负担四分之一份的1户。政府所属农奴向普兰宗、阿里噶本、西藏地方政府所派税官及巴尔驿站交纳租税或负担其他名义的苛捐杂税。寺院所属农奴向不丹达钦拉章交纳租税。纳税品种既有粮食、羊肉、牛皮口袋和草料等实物,也有卢比、藏币等现金,比重较大的是劳役和畜役。根据对原差巴的个案调查,租税占差巴总收入的37%—66%不等。

在封建农奴制社会里,地租与高利贷往往是一对孪生兄弟。就是在阿里这片贫瘠的地区,也笼罩着高利贷的阴影。荣琼的居民每年都要去印度打工,挣回的血汗钱除向政府交租税外,若有剩余则要被强迫购买收税官带来的茶叶、藏靴和藏装等日用品。允许当年赊欠,第二年以借4还5的利率偿还。

在普兰宗科加地区,主要债主是科加寺。每年青黄不接时寺庙将青稞贷给农奴,年贷青稞达2400尅以上,以借5还6(利率为20%)的方式收取利息粮。借粮户约占总户数的

70%。也有少数较富裕户，将余粮借给他人，利率按借7还8计算，比科加寺的利率要低些。

在札达宗荣琼地区，按骨系“如”（རུས）的父系血统形成的等级划分十分严格。这与藏北牧区乃至整个西藏地区的等级观念完全一致。在该地区除了有类似差巴地位的农奴以外，还有为数较多的贱民——“铁匠户”。个别村庄铁匠户约占全村总户数的49%。铁匠户有的并不从事铁匠职业，因有铁匠的血统而被视为贱民，人们称他们是“黑骨头”，血统“污秽”、“低贱”。他们在政治上更受歧视，无任何政治地位，与非铁匠户形成高低贵贱的差别。铁匠户不能与差巴平等参政，不能担任措本、根布等职。经济上铁匠户的地位也极其低下。没有直接使用政府差地的权力，宗政府不将铁匠户视为直接属民，也不直接向他们收取租税，但这丝毫没有减轻铁匠户的负担。差巴的份地有一部分租给铁匠户耕种，宗政府向差巴征收的铁制农具实际上也转嫁到铁匠户身上。事实上差巴与铁匠户在经济上有不可分割的直接联系，宗政府通过差巴与铁匠户发生间接的经济联系。铁匠户的人身似乎十分“自由”，可以去印度谋生。但他们低贱的社会身份和贫穷的经济处境迫使他们不敢去享受这种“自由”，除非万不得已才外出流浪。在该地区，铁匠户没有房名，与普通人交往时不许入户，不许共饮一杯酒。在婚姻方面，实行等级内婚。若与高等级户通婚，对方的血统将被“污染”，其后代必成铁匠户无疑。这种被歧视的贱民等级在其他西藏边远地区也存在。[1] 铁匠户的形成和演变过程尚

---

① 参见张江华等著《门巴族封建农奴社会》，第79页。四川民族出版社，1988年12月。

待进一步的调查研究。

在普兰宗科加村，居民总户数的61%是差巴。30%是仲穷（གྲོང་ཆུང），他们的地位与卫藏地区的堆穷相同，是农奴中经济地位低于差巴的“小户”，没有差地，向差巴租种小块土地，并经常打零工贴补生活；也没有自己建造的房屋，多向差巴租用，实已成为大差巴的米空（མི་ཁུངས），即被他人管辖、从属于他人的人。在仲穷之下，有少数才约（ཚེ་གཡོག），地位类似奴隶，社会地位低下。特别富裕的差巴家也有才约，多系夫妻同在一户差巴家，不但做家务，也干农活。他们的长年劳累辛苦可换得主人的如下报酬：每日三餐和一间狭窄阴暗的小屋。他们多世代为奴，地位不易改变。别的阶层的人一般不愿与才约通婚，也不与他们平等交往。该地区还有2户铁匠，属贱民等级，被认为是印度人与藏民的混血儿。铁匠在通婚、受雇等方面都受歧视，无社会地位。

综上所述，札达宗荣琼与普兰宗科加的社会经济制度都属于西藏封建农奴制经济中的非庄园类型。官家和寺院基本上没有自营地，采取租佃式的经营方式，靠农奴的自主劳动而不是靠皮鞭的监督。农奴外出交换和打零工也有比卫藏地区农奴稍大一些的自由。但是，由于自然环境恶劣，可耕地少而贫瘠，产量只有种子的4倍。因此，大多数差巴户和仲穷户以及奴仆都在饥饿的边缘挣扎，勉强养家糊口，经常食不果腹，大多数农民由于没有足够的土地，长期负债累累。这就是阿里农业区民主改革前的基本状况。

第三节 墨脱宗门巴族地区的经济制度

在非庄园制类型的农奴制经济制度中还有由西藏地方政府直接或间接以“宗”的形式管辖的地区，墨脱宗就是其中的一个。墨脱宗位于西藏东南部喜马拉雅山脉南侧的群山峡谷中，居民中70%为门巴族，其次是藏族，再次是珞巴族。藏族封建领主用封建农奴制度管理着以门巴族为主的原始农村公社，因而墨脱宗的经济制度具有双重性质：既有门巴族固有的原始社会末期农村公社土地公有制向私有制过渡的某些痕迹，又有藏族封建领主在整个门巴族地区实行的农奴制度，并按照农奴制经济运转，因而墨脱宗的经济制度具有自己的个性，在整个西藏封建农奴制社会中具有鲜明的特点。

平缓东流的雅鲁藏布江在绕过南迦巴瓦峰山麓折向西南方后，在深山峡谷中汹涌奔流。在峡谷两岸的山坡台地上散落着一个个门巴族聚居的村庄。多数村庄都划有属于村社所有的地域界限，包括房屋、宅基、耕地和山林。地域界限的形成，标志着门巴族在墨脱地区对主要生产资料土地的占有关系。

这占有关系有一个历史发展过程，并与民族的迁徙历史有关，这里须作简要介绍。珞巴族居住的地区称珞瑜，珞巴族的部分居民最早居住在墨脱，位于珞瑜北部，故称上珞瑜。18世纪前期，门巴族迁到墨脱地区时，珞巴族已经进入家庭奴隶制的发展阶段，土地和猎区被珞巴族头人自然占有。因此新迁来的门巴族要在珞巴族自然占有的土地、山林内耕种或狩猎，必须向珞巴族头人交纳实物。19世纪后期，墨脱北边的波密有一藏族部落噶朗，其首领噶朗王支持门巴族占据了墨脱地

区，于是门巴族取代了珞巴族，取得了对墨脱地区土地的占有权。同时噶朗王的势力也扩展到墨脱，行政上建宗，实行封建农奴制的统治，经济上让门巴族为他支差纳赋。但在门巴族的基层，固有的原始经济制度并未改变。

门巴族的村庄有七八户至二三十户不等，散居在距离很近的居民点上。相邻的村庄之间近则步行两三个小时，远则五六个小时。这里地广人稀，全宗解放初不到6000人。村与村之间的羊肠小道常被亚热带茂密的草丛遮盖。人们出远门事先要"砍路"，才能辨别路径，至今依然如此。每一个古老的村庄就是一个村社，村社的土地、山林和流水都为全体村民所公有。门巴族借用藏语的词汇，称之为"基萨"(སྤྱི་ས)，即"公有地"的意思。每个家庭都可以开垦公有地范围内的荒地，可以长期占有、使用和支配。土地的全村公有和个人支配乃属自然占有性质。土地分房屋周围及近处的常耕地和路途较远的刀耕火种地。前者包括园圃地、香蕉地和水稻田，后者为若干年轮种一次的刀耕火种地。刀耕火种地主要种玉米，约占每个家庭粮食收获量的70%—80%。有的村社的刀耕火种地虽然已经为私人所占有，但在耕作时还要服从村社的安排。一大片山林的刀耕火种地多由若干家庭各自占有，在实行刀耕火种、放火烧山时，个人并不能控制而只烧自己的那一块，因而土地的私人占有与众人的利益（耕作安排）就发生了矛盾。因此，当年砍烧哪一坡山林，不能由某一家人决定，而要由全村社统一安排。而每一坡地上并不都是每家都占有一块。因此在某一坡地上没有土地的人家就只能向这坡地里土地多的人家借地。第二年轮到砍别家的土地所在的山林时，又有另外一些农户没有地种而向这坡山林中地多的人家借地。这样就解决了土地在私有化过

程中个人与集体在耕作时间安排上的矛盾。由此可见，这种土地的私人占有还不是完全的，还要受原始公有制度的制约。

由于各村地多人少，允许本村社成员开新的刀耕火种地。不过，新开地的路途要远一些。开过的地若又丢荒，别人欲种，打个招呼一般都会同意。即使要一点报酬，1 头小猪或数十升粮食即可换得。有的村社种刀耕火种地时实行“伙有共耕制”，2—4 家共同垦荒，共同占有，集体耕作，收获均分。有的村社还将常耕地留出少量土地作为公有土地，分配给无地少地的人家。不同村社之间实行有偿的经济交往，如甲村到乙村范围去开荒、狩猎和捕鱼，事先要征得乙村同意，并将收获物留下一些给乙村。这种本村成员内部经济平等、利益的一致性使得同一村社成员间有一种凝聚力，而对外则有排他性。在墨脱宗门巴族内部只有贫富的微小差别，并无阶级的分化。每一村社都有一个头人，称作学本，一般选举威望高和阅历丰富的长者担任。对内协调各户之间的关系，安排与集体有关的活动；对外代表村社利益，交往应酬。

这种有着平等经济利益和民主传统的村社就是门巴族原有的社会经济制度。而封建农奴制度又将门巴族的原有社会包裹于其中，农奴制社会未能将村社组织和平等制度彻底打破，只是将这种村社的组织形式纳入到封建农奴制的轨道中，村社也就保留着它的躯壳。形成这种状况的原因十分明显，藏族封建领主阶级统治了尚处于原始社会末期农村公社阶段的门巴族，使门巴族在自身的社会发展还不充分的情况下被封建化了。这个过程大体上是这样演变的：噶朗王统治墨脱宗以后，农奴制度逐渐深入到门巴族的社会中。墨脱的第五任宗本乌金管理墨脱宗时（1893—1895 年），进一步完善了封建农奴制度，宗之

下有措，措下为村，明确划分行政界限，村里的土地进行了分配。行政界限的划分，不仅是行政管辖范围的划分，也是生产资料占有权的划分。村里土地的自然占有，也通过行政方式固定了下来。自然占有土地是门巴族原始的土地制度，而分配土地，是农奴制的土地制度，分配土地的目的是将村民自然占有的土地变为领主所有而村民仅有使用权的份地，从而改变土地所有权的性质，将村社土地纳入农奴制的土地制度中去。

乌金宗本在墨脱各村分配土地的原则是按户分配，凡有劳动力者均可获得一份。这种分配是在各家自然占有土地的基础上进行的，占有不均的要进行调整，抽多补少。通过行政方式划分给各家的份地，界限比过去分明，有的垒石为界，有的种上香蕉、桃树为界，水田和园圃地尤其如此。通过份地的划分，各户土地占有理应比较均衡，但实际上各户份地数量悬殊。水田是村民最重视的，在同一个村里，有的家有可以播种100升种子的水田，而有的家仅有可以播种20升种子的水田。分配不均的原因是少数占有较多田地的富裕户向宗本行贿送礼，宗本偏袒他们。抽多补少的办法实际上没能彻底执行，从而形成份地多少不均的现象。对于刀耕火种地，2—4家自愿组成一个分配单位，由他们共同占有，合伙耕种，种子、劳力均摊，收获物均分。若有的户要求个人种植，也可将刀耕火种地划分到户。墨脱宗份地划分的完成，标志着农奴制土地制度的建立。从此在墨脱宗的生产关系上形成很特殊的双重性质，村民既是自由的村社成员，又是被强制依附于领主的农奴；山林荒地既是村社公有的，又被领主视为他的领地；土地既是村社成员自己开垦占有的，又被领主视为他允许农奴耕种的份地。这种双重性质，正是墨脱宗生产关系上的显著特点。

1929—1931 年，西藏地方政府经过几次征讨，消灭了波密噶朗王势力，统一了墨脱宗，并赐封给拉萨色拉寺管辖。色拉寺所派宗本对墨脱全宗户口进行了清理和登记，土地也进行了调整。宗政府收回了丧失劳动力的农奴的土地，拨给劳动力强的农奴耕种，封建农奴制的经济管理制度在墨脱进一步加强。

墨脱宗的门巴族农奴领种了份地，就要向领主承担封建义务，交纳租税。自噶朗王建宗到色拉寺管辖时期，租税都是通过宗政府向农奴收取，土地所有权与行政权是完全一致的，以宗为代表的封建农奴制政权就是墨脱最大的惟一的领主。

门巴族农奴耕种的份地被称作“差萨”（ཁྲལ་ས），即“租税地”。种份地的农奴被称作“差米”（ཁྲལ་མི），含义与差巴同，即“应交租税的人”。噶朗王统治墨脱宗时期，有差米 600 户，每年都按照此户数以户为单位收取租税。色拉寺领有墨脱宗之后，仍继承原有制度，但差米户已发生很大变化：有分家的，有逃亡的，有年老无子的。劳动力出现了分化和重新组合，与原有份地的占有数量不相适应。宗本将份地作了调整，多余土地强行分给劳动力强的差米去种，租税也相应增加。有的村全村为某一户丧失劳力者负担他应交纳的租税，而他则将自己的财产交给村里。宗本还强迫人口多的农奴分家，以便以户为单位征收租税，增加宗政府收入。农奴是否领有份地，本应是交纳租税的前提，而事实上，有一部分农奴，无论是否种有土地和土地来源如何，只要有劳动力而又单独立户，就要交纳租税。

门巴族把交给色拉寺的租税称为“雄差”（གཞུང་ཁྲལ），即交给政府的租税。墨脱宗本由色拉寺派出，代表政府执行政

务。墨脱宗政府每年向每户农奴收取的租税有：大米 15 升（约 23 市斤）、土布约 10 尺、腰带 1 条、棉线 1 束、兽皮 1 张、茜草（染料）1 背（约 40 斤）、邦穷（圆竹盒）1 个、章嘎（小额藏币）1 个以及辣椒、生姜及其他产品若干。

农奴还要交实物给宗本个人和其他宗政府官员，这也是租税的一种，称作“于差”。数量和品种无明确规定，有很大的随意性。被称作“薪俸粮”的项目是，每年每户农奴向宗本交大米 15 升、玉米 15 升。宗本下乡到村里时，这个村要为宗本准备“欢迎礼”9 种，大米 15 升、猪 1 头、酒 5 筒、鸡蛋若干、衣服 1 套、腰带 1 条、土布 1 块、棉线 1 束、兽皮 2 张。宗本的随从视官职大小和地位高低可得其中的 7 种或 5 种。以上是实物地租部分。

在门巴族农奴负担的租税中，还有劳役地租部分。劳役地租主要是农奴为宗政府和宗本个人运输物资，称作乌拉。乌拉有长途乌拉和短途乌拉两种。长途乌拉是将宗内物资运往喜马拉雅山北麓的工布地区今米林县派村（一藏族村子），然后由藏族农奴转运他处。运送的品种多达数十种，其中主要是大米、鸡爪谷、猪肉、白酒、茜草、布、藤条、竹盒、兽皮等。每家农奴每年至少支长途乌拉 5 次，每次至少 12 天。所走路途全是羊肠小道，要跨越深涧急流，通过无人居住的原始丛林区。物资全靠人力背负，经常碰到预想不到的困难和危险。短途乌拉每户每年要负担 10 多次，每次 1 天，运输宗政府在宗内转运的物资。至于农奴所交实物租税，要由本人直接运到喜马拉雅山北麓，它本身就包含着沉重的劳役。

宗本和措本都有自己的土地，全靠门巴族农奴为他们无偿耕作。各措农奴轮流为宗本支应劳役，每户春秋两季各派 4

天。为措本服劳役由本措农奴轮流派出，每年 2—4 天，随叫随到。劳役种类繁多，诸如砍刀耕火种地、播种、除草、收割、脱粒、磨面、种菜、砍柴、炊事、养猪、割草、放牛、割藤条、砍松明、砍经杆乃至打扫宗本住地的卫生等等。频繁的劳役多集中在农忙季节，农奴们不得不放下自己的农活，为宗本、措本无偿劳动，严重地影响了农时。由于农奴不能适时地管理自己的庄稼，秋后歉收、绝收的情况时有发生。

更严重的是，宗本凭借权势对农奴巧取豪夺，残酷压迫，使农奴陷入更加悲惨的境地。有的农奴猎得麝香，宗本将其没收，据为己有；有的农奴劳动力强，生活稍好一些，宗本就借口这家人有“蛊毒”习惯，将其财产没收，鞭笞后驱逐出村；有的农奴在无主山林猎得野牛，宗本以没打招呼为由，强行罚款；有的农奴因病无力支乌拉，宗本就乘人之危没收了他的财产，收回了份地，以致农奴在流浪中死去；有的农奴支乌拉背盐，遭雨浸泡，分量不足，遭到宗本的毒打；有的农奴为宗政府舂米，谷子不干出米率低，农奴要补齐不足的部分；有的农奴被迫在山口冰雪很厚的情况下去支乌拉，途中惨遭不幸。这些血泪写成的事实，说明门巴族农奴受苦之深重。

第五章　阶级和等级

通过前面几章对经济关系的分析，可以清楚地看到：在西藏封建农奴制社会中，人们按其在社会经济结构中所处的不同地位，分成了两大对立的集团，一个是人数不多但却完全占有基本生产资料——土地和不完全占有直接生产者——农奴的人身，并以此为前提，用经济的和超经济的各种形式无偿掠夺后者劳动的剥削者集团；另一个是既没有土地占有权，又没有完全的人身权利，听任别人宰割的广大劳动者集团。这就是农奴主阶级和农奴阶级。西藏的农奴主阶级为了维护他们这种经济上的特权地位，建立了相应的一整套上层建筑，构建了封建等级制度，用政治、法律、宗教和社会关系等手段把经济上的分化固定下来，从西藏社会的实际材料看，阶级和等级既相一致，又有区别，等级只是阶级差别的一种形式，阶级是等级的实质，二者都是以生产资料占有制的差别为基础的。等级制度以政治特权的形式来维护封建主的阶级利益。下面主要从经济上分别对其进行分析。

第一节　阶级划分

垄断了整个西藏土地占有权的是人口不超过西藏人口总数

2%的僧俗领主。如前所述，他们是在西藏社会封建化过程中，逐步攫取了全部土地占有权，同时又以对土地的垄断为前提，控制了依赖土地为生的劳动者的部分人身权利，使后者成为依附于他们的农奴。他们就是占有农奴的农奴主。所有农奴主及其家庭成员都不参加生产劳动，但却无偿剥夺农奴们的全部剩余劳动，甚至部分必要劳动。他们大约攫取全社会创造的财富的30%—40%，剥削所得除供养僧俗官员和蓄养奴仆外，其余就为自己骄奢淫逸的生活所耗费。在领主以外，另有占总人口3%的人，依靠领主的荫庇，代表领主直接统治和压榨农奴。这些人虽然没有真正的土地占有权，在法律上也未取得占有他人人身的权利，但是却从他们所代表的领主那里得到了压迫剥削农奴的特权。他们本人基本上也不参加劳动，或者代表领主经管庄园、领地，或者以优越的条件从领主手里得到大量土地的经营权，用役使囊生、投靠者和大量长工的办法，经营相当规模的农牧业生产，获得可观的剥削收入。这些人是农奴主实施封建剥削和统治不可缺少的帮手，即农奴主代理人。他们和领主共同构成了农奴主阶级。前面对农奴主的主要剥削途径分别作过阐述，下面再从整体上综合介绍这一阶级的经济活动。

一、地租剥削

以摊派差乌拉的形式收取各类领地的地租，是领主最主要的剥削收入。在农区地租中，一部分是各类领主使用农奴乌拉经营领地（包括薪俸地，总数不少于总耕地的30%）的收获；另一部分是在差地和其他出租地上征收的实物租。两项合计扣除投资外，约计不少于农业总收成的三分之一。对牧业（包括

牧区和非牧区）收取的差、租、税，除少数边远地区比例较低外，占牧业总收入约三分之一。在这庞大的地租收入中，除分给他们的代理人一部分外，其余则在三种领主之间进行各种形式的再分配。官府庄园的收入和差税，大部分用于其官吏的薪俸和行政开支，有相当部分拨给一些直属寺院作为宗教活动的费用，留存一部分作为官府及其头领的存贮。寺庙和高级活佛的拉让，以收租和放债作为主要收入来源。他们的收入除去活佛或其他僧侣贵族本身的阔绰生活所需外，还用以赡养下属普通僧侣。他们的一部分庄园收入虽然照例上缴地方政府，但寺院本身又可从政府、官家和贵族庄园中得到定额的资助。此外还可以从贵族和一般信众中得到大量宗教“布施”。贵族世家的收入主要靠经营领地和收取所属农奴的贡献；他们在担任官职时寻机搜刮也是重要的收入来源。他们的庄园一般也要按规定向官府上缴少量的租粮和向有关寺院拨交酥油和粮食。

官府、寺院和大贵族等领主除去自管或委派豁堆（庄头གཞིས་སྡོད）、涅巴（管家 གཉེར་པ）直接经营庄园外，常常采取定额租粮让人承包的方式经营庄园领地。除间或有领主之间相互承包经营的以外，承包者可以是领主属下的人员、亲信奴仆，也可能是当地庄园属民中的富裕大户。这些承租者不论原来身份如何，承租期间就成了豁卡的官长，他们完全可以按照旧有的例规征派内差乌拉，主持豁卡自营地经营，同时还可借机搜刮。通常这些承租者在一年中除去交租外，都可获得数百至一两千克的收益，使他们完全或基本上依靠剥削收入过上优裕的生活。他们与领主的亲信们一样，起着代替领主实施剥削的代理人作用。

二、债利和官商剥削

以高利放贷收取债利是三种领主仅次于地租的又一大宗收入，剥削总量约占到农业总收入的10%以上。由于生活所迫，农奴不得不向领主借贷。领主放债既可以取得高额债利，又可以避免农奴破产逃亡，保证自己有稳定的剥削对象。同时也防止自己的农奴向其他领主借贷，从而使剥削收入不致外流。高利贷也如差乌拉一样，是与他们的封建特权相联系的，又常常与官商性强买强卖结合进行。官府、大寺院和大贵族都有专门经商的机构或人员，他们依仗特权滥用乌拉大宗运销，同时还要在自己的势力范围内派销、派购。如分配给农奴一定数量的茶叶，规定到期收取粮食酥油，不能按期偿还者就转成债务。官府在牧区收购羊毛都是强派的，有时甚至规定一点羊毛也不许牧民留用，全部掠走，以供他们运往亚东与殖民主义者交易。

农奴主代理人在地租剥削中主要是居间取利，利用代表领主的职权借机搜刮是他们致富的主要途径之一。官府、寺院和贵族委派的豁堆、涅巴、商官和讨债者，都是其属下人员盼望的肥缺。这些职务的薪给是十分有限的，但在任职期间，他们借机收取礼物、利用职权加差增税已是上下均知的惯例。他们大都乘机兼放高利贷或进行派购派销等商业活动，搜刮、掠夺的方式多种多样。一个贵族的亲信奴仆或者寺院派任职务的一般喇嘛，如果当上三五年豁堆，即可成为富有的人。他们往往是上任时两手空空，卸任时用几十头牲畜驮运财物，满载而归。有的奴仆还会就此分得若干差地，成为领主亲信的大差巴。

三、以大量剥削雇工等方式大规模经营农牧业

在农村一些庄园或其他形式的领主领地内，都有一些领种很多差地的大差巴。他们拥有相当的财富，充足的耕畜、农具，成群的牦牛、犏牛、绵羊等牧畜。虽然自己家中有些劳力参加主要劳动，但更以财力优势，雇佣大量长工，蓄养囊生和招住投靠的小户，使用大量雇佣或半雇佣的廉价劳动力，经营超过一般差巴数倍规模的农业或牧业生产。他们或者也以普通差巴同样的差冈份额担负领主的差乌拉，或者因担任某种为领主效劳的职务享受部分减免，但剥削收入超过被剥削支出数量很多，相抵后纯剥削部分占到总收入的50%以上。这部分人，名义上属差巴，而在经济地位和社会地位上远在一般差巴之上，剥削收入成为他们的主要生活来源。这个阶层也是封建剥削制度的重要支柱，同样是农奴主阶级的成员。

与农奴主阶级相对应的是受其剥削的农奴阶级，农奴阶级包括占总人口5%左右地位形同奴隶的奴仆。这个占人口绝大多数的阶级是西藏农、牧、手工业的基本劳动者，但他们却是与基本生产资料的所有权完全分离的，甚至连自己人身的权利也被部分或全部剥夺。他们创造了几乎全部物质财富，而一半以上的劳动果实却被剥夺，过着贫穷困苦的生活。尤其是贫苦农奴，终年不得温饱，境况十分凄惨。下面以扎囊县囊色林谿卡1958年的情况为例，分析各阶层的情况。该庄园原有领主1户；农奴主代理人7户，44人；农奴107户，522人；奴隶33人（未单独立户）。农奴主有自营地501克，原属差巴和堆穷的114户，566人，租种差地1030.95克，每户平均租种土地9.04克，人均1.82克。其中农奴租地为867.6克，户均

8.11 克，人均 1.66 克。按阶层分，富裕农奴共 10 户，89 人，承租土地 243.9 克，户均 24.3 克，人均 2.47 克；中等农奴 30 户，173 人，共租土地 356.85 克，户均 11.89 克，人均 2.06 克；贫苦农奴 67 户，260 人，租地 266.85 克，户均 3.98 克，人均 1.026 克。从这组数字中简化计算，假定最好的收成每克地可收 10 克粮（毛重 280 斤青稞），即使不交任何租赋，占人口半数的贫苦农奴也远不足以维持最低的生活。如果扣除差租，连人均两克地的中等农奴的生活也是十分困难的。至于 33 个囊生，则完全没有自己的经济。

关于农奴阶级各阶层的经济和生活境况，还可以从 1956 年墨竹工卡甲马赤康庄园的具体材料中窥知一斑。这是个贵族庄园，不算无独立户的囊生 50 余人外，庄园居民 192 户（领主 1 户已迁往拉萨），不到 1100 人。总耕地有 7888 克，除去庄园自营的 1600 克外，农户使用的约为 6000 余克，平均每户应为 31 克多，人均 5 克多。192 户中差巴户有 82 户，玛冈户 14 户，豁卡堆穷 76 户，烟火户 20 户。根据调查材料分析，[①] 80 多户差巴中有叫做“夏不再”（ཞབས་ཕྱུགས亦译孝折，意为侍从）的 13 户，其中 8 户属于上等富户，种差地 80 克到 120 克，并且有其他租地，合计每户经营耕地在 140 克到 200 克，使用囊生和雇工劳动，自己基本不参加主要劳动。因为富有并与领主关系较密，常常是庄园强佐和涅巴的候选人，享有差赋减免，高居于一般农奴之上，基本上都是农奴主代理人。在这

① 这个材料是民主改革前的 1956 年调查的，当时没有精确计算的条件，所举例证仅能作为宏观分析参考，不一定与后来划分的阶级完全一致。材料见《藏族社会历史调查》（一），第 115—161 页。

8户之下的则属于农奴阶级，共约184户，按经济条件又可分为上、中、下三等。上等有10来户，大体上种有七八十尅耕地，高于豁卡户均耕地数一倍半，自家劳动力强。他们占有少量囊生或雇少数雇工，如果也是孝折还享有部分差乌拉减免，因此在所受剥削全部转嫁出后，尚有部分剥削（不超过总收入的三分之一）。这些户虽然人身依附于领主，负担相当多的劳役实物差，但仍属于农奴中生活富裕者，大体上即为富裕农奴阶层。比他们条件稍差一些的，租种差地五六十尅，劳力比较整齐，种地主要靠自己劳动，因为支差占用劳力，农忙时需雇工补充，农具、耕畜大体齐全，生产生活稳定。好年成略有剩余，年成差或差租重时，生活紧张，故债务有借有还。他们既受领主剥削，又有一些对雇工、囊生的剥削，总的来说是自食其力，但并不是自由的劳动者，属于中等农奴。这样的户在该庄园约有20多户。如种两培[①]地的扎西登巴一家，有马3匹、牛16头（其中奶牛5头）、山绵羊70只。全家7口人，4个劳动力。由于当根布减差一培，支差和农活全由自己负担，仅在农忙时雇30多个日工。1956年属中下等年成，收青稞90尅、豌豆80尅、油菜籽6尅。这家每日三餐有糌粑吃，每天有两壶酥油茶喝，除自产酥油外，冬春需买些酥油。每年杀1头牛、几只羊，间或有肉吃，农忙时有贮存的牛肉干。全家每年每人添置一两件长衣，二三件短衣和靴帽，一半用自产羊毛织缝，一半买成衣。除支差外每年还有十几尅粮食和菜籽的宗教支出。类似情况在玛冈户中也有。

① 培（ཐེབ）是一种土地计算单位，每培为20尅。

除此以外的145户差巴、玛冈户、堆穷，生活就比较困难或很困难。他们或种1培差地，或种1玛冈，或种雪巴差地[①]，总共不过二三十尅，有些甚至根本没有差地。只能租几尅对分租地，其中玛冈户原差地虽有六七十尅，但很多已因欠债而被债主收回抵债。这些户多者年收粮100多尅，少者只有二三十尅，即使收粮多的户也因欠债多，收下后就被债主拿走抵债，一年下来，所余无几，很快又需借粮，此外就要靠帮工、打柴度日，实际上只能过半饥半饱的生活，茶叶、酥油和肉食更是难得见到。例如：小差巴卡马家共4口人，两个半劳动力，承种三种差地共30尅，另外租地8尅，但差地中已有23尅被收去抵债。1956年实收只有25尅，而实际负担劳役却不能少，共出劳役542人/日、129畜/日。秋收后所欠100多尅债务的债主来讨债，还了9尅债利，因此不到1个月又去庄园借债，以劳工偿还，此外再打柴卖钱维持生活。这样生活就非常艰难，常常是只喝稀粥。另1户确卓家共有9口人，四个半劳力，有马、牛共8头匹，内外差地共51尅，除抵债2尅外，其余自己种。1956年收粮150尅，但还债用去120尅。差地支差情况是，外差减1冈，仍支4培差，计144人/日，畜役129头/日，内差乌拉358天，雪差40天。这家劳力虽多，也只能靠做短工、打柴补贴生活，甚至还常借债。于此可见中小差巴的一般生活状况。

原属于堆穷的，一般比差巴更惨。这些堆穷每户只有租几尅内差地，农业收入养一个人都很困难，但却要抽出一个人支

---

① 居住在庄园管理中心附近的贫苦差巴，为领主多服劳役而可得到3—5尅土地。

常年乌拉。例如，堆穷简阿全家8口人，一个半劳力，有内差地3尅，因自己没牲畜，地种不了，其中2.5尅出租平分，收后还债用。生活全靠做短工、打柴维持，做1天工得3赤青稞，或隔天打一趟柴，卖柴得到5赤青稞。这些粮拿回来做成"图巴"（粥）全家喝。就这样，每年还要支180天乌拉。1955年因生活困难卖掉一个15岁的女儿，得6尅青稞。1956年仍欠40多尅债，年交债利8尅。一年中只买1尅酥油，过年买过1只羊腿，肉钱要做工偿还。穿衣靠背尸体，拣来死人衣服，其他无从购置。在贫苦农奴中，有的堆穷有些手工业手艺，可增收一些木匠、铁匠工资，生活较为稳定，债务要少些。本庄园的20户烟火户没有差地，虽只租种几尅分成租地，但只负担少量烟火差和房租差，如果劳力强，便可主要靠打零工生活，比庄园堆穷还灵活些。①

综合说来，这个庄园占总人口90%的农奴中，租种差地在平均数30尅以上到40尅的，生活可以维持或者稍微富裕，总共约占这个阶级的30%，其余70%则是生活困难的贫苦农奴，其中一半以上生活境况危难重重。在这个庄园中，还有50多人是没有自己经济的囊生，社会经济地位更低。具体情况，留待下节详述。

第二节　等级制度

西藏社会是个等级鲜明的社会,全社会每个人都有明确的等级归属。西藏等级制度源远流长。传说中原本是雅隆河谷一个部落

① 《藏族社会历史调查》（一），第138页。

首领的聂墀赞普，被说成是自天而降的“天神之子”。他和当时高原上的一些部落首领都被称为“王”，他同时又是“六牦牛部”的“王”。这个传说反映出这时的部落首领，已有了很高的地位和世代相承的统治权力。他们被神化，后裔是神圣的家族。显然，他们是已经分化出的高贵的等级。传说至第八代赞普的后裔止贡赞普时发生了统治地位的残酷争夺，赞普被杀，他的3个儿子分别逃到工布、娘布和波布，分别做了那里的首领。若干年后，其中的补代公杰又在同母兄弟茹来杰帮助下为父报仇，恢复了这一家族对雅隆部落的统治，这表明他们的世袭权力已被认为是不可侵犯的了。传说还说，此时赞普的通婚限制在“神龙之女”的范围之内，以保持血统的纯洁。自此以后，在漫长的传承中，雅隆部落日益强盛，势力扩张，先后兼并了若干小邦。到6世纪末赞普囊日论赞时，征服了苏毗，并把原属苏毗的一些地区连同当地的奴隶封给效忠立功的原苏毗大臣和雅隆旧臣。这都表明等级制度正在发展之中。①

公元7世纪初叶，囊日论赞之子松赞干布继位后重整父业，以武力统一从雅鲁藏布江中游到阿里的各族部，建立了吐蕃统一的奴隶制政权。他在设官建政中，内设“论、尚”以辅佐；外划“四如”，分置长官、元帅，以管领全境。各级官员，以瑟瑟（碧珠）、金、金涂银、银、铜等为章饰，区别品位的高低。松赞干布还令人制订律例，建立族、部首领间和群臣之间的议事会盟制度。这些措施，几乎无一例外地在严格区分等级，利用等级制度加强管理。以上史实说明：吐蕃奴隶主政权的正式建立，使产生于阶级分化基础上的等级划分，得到了政治上、法律上的确定，进一步形成稳定系统的制度。王族、显

① 参见《藏族简史》，第16—21页。西藏人民出版社，1985年。

官重臣等奴隶主中的上层构成了世系相承、享有特权的贵族等级，高踞于奴隶及平民之上。这样一套严格的等级制度，在200多年的历史中不断加强，构成了吐蕃的政治特色，并深深影响了此后文化和意识的各个方面。

吐蕃政权崩溃后，奴隶主阶级的统治遭到致命的冲击而走向覆灭，吐蕃王室失去了最高统治者的地位。然而，包括王族后裔在内的原属高贵等级的家族并没有完全消失，有些家族仍在某些地区保存着相当可观的经济实力和社会影响。他们在以后的社会演变过程中，改变剥削方式以适应向封建化的过渡，本身蜕变为封建领主而保留了相应的地位。在这个过渡时期内，由于奴隶主政权的覆灭，个体土地私有制盛行起来，但很快就在贫富分化驱动下进入了封建化进程，产生出新兴的大土地所有者——封建领主和失去土地的依附者——农奴。这样就又自然产生了阶级——等级的分化。西藏的封建化是与后弘期藏传佛教的形成与传布结合发展的，因而造成新旧领主中占地最多、权势最大的，往往就是身兼教派首领，或某一教派的主要支持者。他们凭着经济和意识形态的优势，占据了社会的主导地位。十二三世纪各教派的并立争雄，同时也就是地方封建主集团的实力割据。13世纪中叶，蒙古汗王通过萨迦派首领劝喻各派势力一起归入大元帝国统一政权后，元朝皇帝除在西藏设“乌斯藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府”，委托萨迦派选派“本钦”外，还封置了十三个万户长及相应的千户长、百户长等，使这些农奴主上层享有了稳定的特权地位。入明以后，新的中央政权基本上沿袭了元朝的治藏政策，除封授替代萨迦派地位的帕竹派首领阐化王称号外，还敕封了三大法王及其他宗教首领，陆续对帕竹属臣加封了指挥佥事、同知等

官职，对西藏地方的封建贵族给予了政治上的确认。这些都是西藏社会等级制度发展的一个个阶梯。

西藏严密的封建等级制度，是17世纪后期至18世纪中最终形成的，它与清王朝完善对西藏的治理是密不可分的。这是由于西藏地方政权在清王朝支持下，完成了卫藏阿里范围内政权和土地占有制的统一，并在中央王朝扶植下，最终建成了稳定的政教合一政权体系。此外，清前期几代皇帝陆续通过封授官爵、整顿吏治，把王朝的爵位、品秩制度基本上完整地推行于西藏，也是促进西藏等级制度系统化的重要条件。[①] 西藏最终形成的等级制度受历史和社会条件的影响具有自己的特点：第一，整个社会严格划分为领主和属民（即“那达”མངའ་བདག和“米色”或译为百姓མི་སེར），前者是上等人，后者是被统治被管辖者。第二，完全与土地所有权相联系。凡属领主等级者都有被中央王朝或经中央王朝授权的地方统治者所封授的领地，领地可能很多也可能较少，但都受法律的保护；属民则完全没有属于自己的土地，只能使用各种形式的份地或租地从而自己也依附于自己的领主。第三，占相当数量的寺院上层僧侣，以各种不同条件与世俗领主同样获得封地和属民，因而也拥有了与之相当的经济特权和政治地位，构成了与世俗领主相当的僧侣贵族。而在僧侣中大量的则是处于卑微等级的一般喇嘛（藏语称“札巴”）。

等级的划分首先是对于世俗社会而言的，世俗人都有明确的等级地位。世俗领主等级主要就是这个社会的世俗贵族。他们是西藏社会统治阶级的主体，西藏地方政权归根结底就是他们的政

---

① 参见刘忠：《论清代领主等级制度的形成》，《中国藏学》1990年第四期，第27页。

权，代表他们的利益。但是，由于宗教在西藏具有特殊的地位，宗教首领大都兼摄政教两权，很多宗教上层又享有政治经济的特权，因而便形成了兼有领主身份的寺院僧侣上层，他们中有些或者出身于世俗贵族，或者与之有千丝万缕的联系。

贵族,藏语称“古札”(སྐུ་དྲག)或“米札”(མི་དྲག),意为高贵的人。也叫“格尔巴”(སྒེར་པ,私有者)。17世纪中,蒙古族和硕特部首领固始汗与五世达赖喇嘛等格鲁派首领联合,以军事力量摧毁全藏反格鲁派势力后,对一切归顺和为建立新政权出力的领主进行分封,分给他们一部分领地,让他们做所领地区属民的主人。所封领主有的本来就是这些土地和百姓的主人,他们的领属权只是因为有功于新政权而得到了重新确认;有的则是新政权从敌对者手中没收后分配的。贵族获得领地后,要世代效忠大皇帝和第巴政府,按照规定,贵族家都要有人在政府机构中任职。这项义务从另一方面讲又是他们的特权,即贵族子弟生来就可以做官,可以掌握压迫掠夺人民的权力。贵族的身份与领地紧紧相连,每家贵族不论其有多少领地,都有一块领地(一个庄园)称为“帕谿”(祖业地),与其家族名分相连,许多贵族房名就是以这个庄园名命名。其他庄园、领地可以用去陪嫁、赠送、布施,而“帕谿”是不能以任何方式出让的,因为失去“帕谿”就失去了贵族的基础。

西藏最初（当时仅指卫藏阿里）封有贵族175家。① 以后又陆续加封过一些，如七世达赖喇嘛以后的历世达赖喇嘛家属等。也有一些旧家族分立出新户，与此同时也有一些原有家族消亡

① 一般说这是五世达赖时（即1682年以前）封的，但迄今未见到确切的文字记载。从现存的一些贵族文书看，七世达赖时（即1751—1757年）曾重新核发过封地文书，疑上述数字源于此时的统计，也即反映的是17世纪中到18世纪中的情况。

了。据20世纪50年代统计，贵族共有197家。这指的是统管西藏地区的第巴政府及有关方面共同承认的贵族。300来年中贵族家庭大体上相对稳定，但也有兴衰变化。有种说法是这个期间先后封设的贵族约有400家左右，其中一半都消亡了，对此一时难以一一分析清楚。有一些材料反映了这种变化情况。例如：工布则拉岗宗在18世纪前期共有甲拉德巴、江中、卧龙和噶卡4家贵族，而到20世纪只剩下两家了。其中曾与江中同一族系而领地比江中大得多的噶卡、卧龙在18世纪后期消亡，其领地由噶厦收回后封给拉鲁和夏扎两家。消亡原因有两种：一种是家世血统绝嗣者，为多数；另一种是被政府罚没取消者，是少数。除去上述197家以外，各地实际上还存在另外一些属于贵族等级的人。在后藏班禅辖区内，有些为班禅拉让世代效劳而被封有领地和属民者，在当地毫无疑问地被看作贵族。昌都地区一些原来独立的活佛辖区内，活佛的摇仓（佛父家族）、陪臣，都各封有领地。在后来陆续归入达赖和噶厦管辖的各宗内，被保留世袭地位的原当地头人，如宁静、贡觉的定本、三十九族的千百户、波密噶真大波、米札等可称世袭头人，但在噶厦的贵族名册中没有他们的名字。在藏北牧区，部落和大区域内的千户等也是世袭的封建主。以上这些从历史上延续下来的地方头人，大都先后受过历代中央或地方政府加封，占有一定范围的领地，享有统治和占有当地属民的特权，其中很多户的权势比上述197家贵族中的一般小户还要大得多。对他们的地位噶厦大都是承认的，或者还加过封地签批，只是他们都没有直接到第巴政府担任官职的资格。从各方面看他们也完全具备了贵族等级的条件，因而可以称做地方贵族。据1959年的一项统计：连同这些地方贵族在内，整个西藏共有贵族642户，计：

前藏 391 户，后藏 27 户，昌都 224 户。

在西藏，人们习惯上常常把贵族分为大、中、小三等，相应在社会地位上分成上、中、下三个等第。一般认为，前述 197 家中属于大贵族的大约有 25 家，属于中等贵族的为 26 家，其余 146 家则算小贵族。197 家之外的当然未计在内。门阀的高低贵贱在官场上和上层社会交往中是十分重要的，他们必须注意尊卑上下，无论在座次上，交谈用语上，还是在服饰装束和出行排场上，都不能任意僭越。贵族家庭，尤其是中上等贵族，对子女自幼就要进行礼仪教育。这种教育本身既包含着民族伦理观念的内容，有伦理传统的积极意义，同时也包含着许多封建等级的繁文缛节。后者显然受到清王朝官品爵位制度及官场礼仪的影响。真正说来，西藏并没有法定的等第划分标准，[①] 所谓高下之分，一是看以领地大小为中心的财富拥有状况；二是看因官爵而得到的权势大小。二者又是相互联系密不可分的。所说的大贵族一般都占有较多的领地，有的历数百年长盛不衰，在政坛变动中常常处于举足轻重的位置；有的则是近代连续担任炙手可热的官职，从而借机扩占了不少领地。被公认为大贵族的大致包含如下三类：一是古代大酋长和吐蕃王族后裔，如多仁、饶噶厦、通巴、阿沛，以及处于特殊状态的吐蕃王系拉加里。[②] 二是历代达赖喇嘛的父系家族，如

---

① 李有义：《今日的西藏》，第 118 页。天津，知识书店，1951 年。

② 有人习惯把多仁、饶噶厦、通巴、帕拉以及拉加里等几户称为“第本”（སྡེ་དཔོན），算作最高等第（国外某些著作有这样的记述）。实际上这种分法没有确切的根据。“第本”原意是部落首领，或译为酋长，所指的范围相当广泛。只是这几家曾在相当长的时间内处于显赫地位而已。而在事实上，后来他们也都明显地趋于衰落。由于受宗教上所谓传承历史要久远的影响，故高贵俗人世家往往将自己的世家与吐蕃重臣联系起来，以表示其血统显贵，实际上很难考据其缘由。

桑颇、拉鲁、宇妥、彭康、朗顿、达拉(当采)等尧西家族。三是屡任噶伦以上要职者,这类很多,如果他们兼有上两种背景则更为显赫,如夏扎、索康、詹东、擦绒、江洛金、凯墨等。另外,帕拉和车仁两家因为是不丹、锡金王族后裔迁来的,也属特殊的显赫家族。这些大贵族一般在清朝时都有公、札萨、台吉等封爵,民国时期西藏仍然沿袭了这种封爵惯例。一般贵族世家称为仲科尔,普遍具有当官的资格,男孩十二三岁可入孜康学校学习,学完后任官职,就要梳髻。噶伦以上官家子弟入学后称为"色囊巴"(སྲས་རྣམ་པ),学完后就直接担任重要官职,头上可佩戴金"噶乌",与四品官等同。普通仲科尔学完后只能从"列参巴"(小办事员)做起,以后升迁不易,辗转升至四品官基本就算到头了。遇到特殊机会做到噶伦,跻身于高官之列,其子可获得"色囊巴"的资格,但多数因财势微薄,根底不深,难与资力深厚的大世家匹敌,只能算是中等贵族而已。从历史情况看,贵族地位的高低与他们所处的政治地位是密不可分的。政治上得势做了高官,既可以借机扩充领地搜敛财富,又有了较高的社会地位。相反,长期在政坛失势丢官,则财产领地也会逐渐消散,家族趋于默默无闻,甚至最终消亡。清代以来,西藏几次重大的政治变动以及不断的官场斗争,都带动了贵族队伍的升降浮沉。

等级制度虽然最终是由经济关系和政治关系决定的,但其初始阶段大都以血统划分,后来才逐渐发生了变化。西藏的"古札"一词就是高贵血统的意思,在实际生活中,社会上确实也存在着贵族血统高贵,属民血统卑贱的观念。比如在婚姻上实行等级内婚制,贵族只能在同等级择偶,就是为了保持高贵血统的纯洁性。在西藏,血统的纯洁只强调血统等级的高下,而且完全看男子的血统,父系血统有问题绝不能入仕。在婚姻继承制度

上，普遍承认养子和赘婿与亲子有同样的继承权，只要继承者是同等级的血统就行。依此原则，贵族世家因无合适男嗣而收纳另外一户同等级血统的人顶门继户，是极为常见的。而且这还不仅限于绝嗣一种情况，自家男孩入寺为僧，或去别家入赘者都有。像这样使原有家庭的血缘关系中断，而续之以另一血缘系属的情况，在有史可查的家族中不在少数。细究起来，想要找到一个家族有一直连贯的血统，都相当困难。因此，这里所说的家族，实际上只是以固定的庄园、宅第等为中心的家世系统，并不是完全由某一户血缘而是由同一等级血缘衍生的集团。

在等级内婚的范围内，较大的世家还更为突出地讲究门当户对。如果将 20 多家大贵族的几代婚姻关系列成图表，就会发现其中 90% 以上的婚姻就在这个小小的圈子内。他们以婚姻、养子关系构筑成一个盘根错节的网络，使其成为相互依靠、利害相关的集团，有利于在激烈复杂的政治经济争夺中，处于长盛不衰的地位。

西藏高贵等级特别强调的血统界限，其实也不是一成不变的。在特定情况下，由非高贵血统获得高贵等级的事例也有所见。如历辈达赖的家属大部分原非贵族世家，在达赖被选认后即被封为公爵，进入了大贵族圈内，血统也就被认为是高贵了。又如本世纪初原贵族擦绒家父子被杀后，出身不是贵族的达桑占堆受命顶替而成了大贵族，也是众所周知的例证。此外，还有某些贵族的孝堆(高级佣人)在某些机遇下做了官，甚至当上噶伦，成为贵族。再一类像昌都大商人邦达仓，以财力雄厚得到贵族地位和商官身份，甚至还进了大贵族的婚姻圈子，这些其实也并非偶然的现象，反映的是等级制度后期发展的趋势。

在封建制发展过程中，与西藏世俗领主产生的同时，有些寺

院和宗教首领也聚敛了相当的财富,甚至占有庄园和属民。十一、十二世纪各个教派形成时,往往都是与地方势力结合的,有些教派首领同时就是地区的最大封建主,有些则是在地方封建主支持下建立了独立经济体系的宗教组织。这一时期内各地僧侣中相继出现了一些拥有领地和属民的上层人物,他们的社会地位甚至高于世俗领主。入元以后,中央王朝鉴于西藏的实际情况,陆续敕封了各派宗教上层,使他们获得了更加巩固的特权地位。17世纪后期,寺院和僧侣领主更加膨胀起来,一方面是固始汗在消灭反格鲁派的势力后把西藏税赋征管权交给达赖喇嘛作为格鲁派的供养,而逐步使其成为中央授予的卫藏土地高一级占有者;另一方面他又和五世达赖一起对寺院(主要是格鲁派的)与世俗领主同时进行了分封。在此基础上,寺院大量新建(包括改宗)扩建,转世活佛迅速增多。后来,格鲁派控制的第巴政府,又在各行政职位上普遍安设了僧籍官员。这样就形成了一个庞大的僧侣贵族集团。

僧侣贵族包括如下几类成员:

1. 转世活佛。活佛转世制度形成的条件之一是一定的资财聚集。格鲁派寺院获得优越条件后,转世活佛大量增加,到20世纪中叶,总计有1300个以上,大致分为五六个等级。最高的活佛是达赖、班禅,他们是格鲁派的最高领袖,达赖喇嘛被清朝皇帝授权总管西藏行政,班禅也被封赐了后藏几个宗的统辖权,他们是西藏封建领主的总代表;其次是有出任摄政资格的大呼图克图,他们任职期间可代行达赖职权,占有的领地、属民也很多;再往下又有称为米古朗松的大活佛,资历很深,也有较多的领地,如洛森巴拉让等。有的虽有呼图克图称号,但没有资格出任摄政,如昌都地区的帕巴拉等。在这之下

是寺院级的活佛，如大寺院的措钦朱古、札仓朱古、康参朱古；中小寺院的活佛分别相当于大寺院的札仓朱古或康参朱古。格鲁派之外的寺院也有一些大小活佛，如噶举派、宁玛派很多寺院都有活佛。活佛的地位除宗教等第外，还要看占有领地和属民的多少，总计起来占有相当数量领地和属民，有较高社会地位者全藏约有 500 个左右。

2. 任职僧官。在第巴政府中任职的僧侣，有一小部分是活佛，还有些是高级僧官亲信佣人以及大贵族世家出身为僧者，此外大部分是经僧官学校培训的专职僧籍人员。一般说来：与 175 名俗官定额相对应，僧官也是 175 名。历史上原来定额可能较少，据 1790 年《鄂辉等酌议藏中各事宜》所奏："跟随达赖喇嘛之孜仲，旧例一百五十名，今近三百名，恐一时碍难褫革，请陆续裁汰至一百六十名为止。"此后定额时有超限。[①] 1946 年火狗年登记的孜仲名单，共计在职僧官 187 名，上至摄政、噶伦，下到小秘书等。一般在同一职位上僧官按社会的宗教伦理，僧为上者、洁者，因此坐垫摆在俗官之上，但在职权上并非权大于俗官。僧官按其出身又有区别，除活佛任职的以外，约有 40% 出身于贵族家庭，被称为贵族僧官。此外就是由三大寺、四大林及其他指定寺院送的非贵族出身的年轻僧人，一般就称为孜仲。这两类年轻僧人任职前先要进仔拉札（僧官学校）接受文算训练，经过考试合格，按成规每年按时按数由达赖或摄政验见批准为僧官才能安排官职。无论哪一类僧人，担任官职后就成了封建政权实行剥削和统治的

① 引文见《清高宗实录》卷一三六二，页十七。以后在道光二十四年（1844）琦善任驻藏大臣时，也作过核定。

执行人，代表官府，过上优裕的生活。

3. 寺院的职僧。寺院大部分都占有很多领地和属民，是享有特权的三大领主之一，除进行宗教活动外，还要经营领地和进行其他经济活动。但封建经济的经营，封建特权的实施，并不是所有僧人都有份，只有寺院中担任堪布、拉吉、吉索、涅巴及大拉让的德江等少数职僧才是寺院实权的拥有者。职僧的出现是宗教和寺院发展的结果。自十二三世纪以后，藏传佛教教派和寺院规模愈来愈大，教阶制度也随之发展。特别是15世纪宗喀巴创立了格鲁派，进行学位和修习的改革后，对寺院的组织体系和管理制订了一系列规章制度，使教阶制更加严密起来。这是封建制度的发展在寺院里的反映，它使寺院里的僧人，完全像西藏社会一样，分为不同的等级。有权势的职僧不仅是僧人中的个人身份高贵者，同时也是社会上的贵族。据1959年统计，这类有实权的僧侣约为4000人左右。

僧侣贵族与世俗贵族在政治特权方面是毫无二致的，二者共同构成了西藏社会的高贵等级。他们之间既有分别，又有千丝万缕的联系。比如活佛转世本来是宗教内部的事务，但有的活佛按传统固定要转生于某个贵族家内，有的则是在明里暗里的操纵下，产生于贵族世家。由于贵族世家与某寺长期的固定联系，他们的子弟入寺后凭借家族势力，很容易谋得僧官和职僧的位置。僧官和职僧中出身于世家富户的占有相当的数量。[①] 从历史上看，清代中期僧侣势力和地位大大提高后，世俗领主更是千方百计渗透到这个集团中，以扩大自己的势力；

① 参见刘忠《论清代西藏领主等级制的形成》第三部分，《中国藏学》，1990年第4期，第31页。

而僧侣贵族又依靠世俗领主的支持，因为后者拥有世袭的稳定势力，始终是封建制度的主导力量。由此可知，僧侣贵族不过是世俗贵族在僧人中的代表，他们不是僧侣化的贵族，就是贵族化的僧侣。他们与世俗贵族一起构成了西藏封建农奴制社会的上层等级。

与贵族等级相对应，处于被奴役地位的是占西藏总人口98%左右的属民等级。从整体来说，属民（མི་སེར་或译为米色、百姓）中的大部分从原始社会末期以来地位是逐步下降的，即由原始社会中一般成员，到奴隶制社会中的平民，封建化过渡时期的个体自耕农，最后降为依附于领主的农奴。小部分从完全被奴役的地位有所上升。属民分属于三大领主，不同的属主对他们来说区别不大，而所有属民按经济地位和社会地位的不同，可分为差巴、堆穷和囊生三个等第。除此之外，西藏社会上还有数量极少的流浪游民，多集中在城镇和散布于牧区。

关于差巴的基本含义及其在土地关系、以差乌拉形式表现的租佃关系、剥削被剥削关系等方面的一般情况，前已作过分析，这里不再赘述。作为一个等第总的情况是：在属民中地位最高，一般要列在庄园名册中，有资格参加庄园会议。他们的人口总数最多，占到总人口50%以上；有相对稳定的土地使用权，在农区经营的耕地为总耕地的一半左右。在牧区占有的牲畜比例更高，同时他们又是差乌拉和高利贷的主要负担者，因而在经济活动中占有重要地位。这个等第内部贫富悬殊，大差巴使用的差地一般在两冈（100多尅）以上，多的到四五冈。如果连包租、典买（这里所谓买地 ཉོ་ཞིང་ 实际是典当地）在内，经营一至几个豁卡（上千尅）的都有。最小的差巴的差地仅有十六分之一冈。与经济地位相联系的社会地位也有高下

之分，大差巴家多蓄养囊生，有的多至几十个，有的长期大量雇工，总之是要役使“约包”（佣人、家奴）；另外还多用投靠的烟火户，甚至依附的小差巴。这种超越一般的富足经济，使他们在差巴中如鹤立鸡群。其中一些户的阶级地位已经背离了其原属的等第，此类留待下节专门分析。

堆穷（དུད་ཆུང）意为小户，古已有之。[①] 不同地区称为宁穷、仰穷、[②] 土都、俄惹、呷杂者均属这一等第。他们虽然也有自己独立的家庭经济，但大多数都没有稳定而足以养活一家人的自营土地，其他生产资料也很少，因而对于领主和庄园的依附程度很深。其中称为烟火户（དུ་བ་གནམ་གཏོང）一类流动迁来依附于庄园或差巴的，依附关系较为松散。堆穷是庄园经营中必不可少的。据汇集的各地材料看，卫藏地区大约有半数或者三分之二的庄园主要是靠役使堆穷耕种自营地，[③] 藏东一些地方的呷杂、俄惹本来就是领主自营地的专门服役者。前已指出：领主自营地占全区耕地总面积的三分之一，而这部分土地耕作劳役（即内差劳役）的百分之七八十是由他们负担的。堆穷在西藏庄园制经济中的重要地位于此可见。

堆穷在各地的户数人口不尽相同，主要由差巴以兼支内差方式负担自营地劳役的地方，堆穷户数要少些。例如，日喀则

---

① 于17世纪写成的《萨迦世系史》中已有这一名称，但其含义与此处不同。

② 宁穷、仰穷分别有 ཉམ་ཆུང和 ཉིང་ཆུང两种写法，抑或后者为前一写法的误写，意为小户、微弱低贱。ཉིང本身就有低贱之意。

③ 参见刘忠《试论西藏领主庄园的主要形态及其特点》一文对此进行的分析，载《中国史研究》1982年第一期。

甲马卡豁卡有差巴 20 户，145 人，堆穷 9 户，25 人；柳豁卡差巴 166 户，512 人，堆穷 31 户 115 人；拉孜宗托吉豁卡差巴 18 户，108 人，堆穷 26 户，82 人；山南扎囊宗囊色林豁卡有差巴 77 户，堆穷 37 户。而主要靠堆穷耕种领主自营地的地方，堆穷比例就高些。如墨竹工卡宗甲马豁卡差巴（含玛冈）和堆穷都为 96 户。而完全由堆穷经营的伦布豁卡只有差巴 4 户，堆穷和烟火户各有 8 户。[①] 江孜、白朗地区堆穷人口比例普遍较高。据 1954 年调查，江孜宗百姓总户数为 1796 户，总人口为 9117 人，其中差巴 584 户，占总户数的 32.5%，堆穷 1212 户，占 67.5%；差巴 4252 人，占总人口的 46.6%，堆穷 4865 人，占 53.4%。白朗宗总户数为 1186 户，其中差巴 427 户，占总户数 36%，堆穷 759 户，占 64%；差巴为 3599 人，占 51%，堆穷为 3477 人，占 49%。[②] 全区平均来看，堆穷户数约与差巴持平，人口则要比差巴少四分之一到三分之一，这是因为堆穷中很多是不到 4 口人的小户，差巴则多在 5 口人以上。

堆穷的地位明显低于差巴，有些地区称他们为豁约，意为豁卡佣人。工布、塔布常用的“仰穷”一词就是贫贱小户的称谓。各地调查材料反映出他们的经济状况是：堆穷份地最高的户不过 10 克左右，人均不过二三克，一般则只有一二克，甚至基本没有租地。例如拉孜宗的桑珠豁卡，差巴 17 户 128 人，耕种差地 908.6 克，户均 53.45 克，人均 7 克多；堆穷 26 户 101 人，种地 96.4 克，户均 3.7 克，人均不到 1 克。前举囊

① 上面几组数字分别摘自《藏族社会历史调查》(五)、(二)、(一) 各辑。

② 《江孜、白朗地区土地关系、差役制度和高利贷情况的调查材料》。

色林谿卡77户差巴（含玛冈）463人，使用差租地998克，户均12.96克，人均2.16克；堆穷37户103人，耕地只有32.9克，户均不到1克（这个谿卡三分之二的堆穷无地）。[1]前面提到的甲马谿卡96户差巴共种地5500克，户均57.3克；堆穷96户，有内差地和新桂地约700克，户均7.29克。再如伦布谿卡差巴4户30人，有差地400克，户均100克，人均13.3克；堆穷8户36人，种内差地115克，户均14.38克，人均3.19克；烟火户8户40人，种工资地和租地78克，户均9.75克，人均1.95克，实际是其中1户种平分地56克，其他户地很少或无地。另有投靠差巴的两户无租地。[2] 以上材料说明：除个别特殊户以外，堆穷根本不可能靠自己经营的耕地满足全家生活需求，因此他们以从事长工、短工或帮工干杂活来补充生活，有些则从事其他副业，如打柴、捻线甚至背尸。为此他们又要仰仗富裕或较富的差巴照顾。有些烟火户就寄住在差巴提供的小房，成为后者的依附者。同属于堆穷等第的一些主要以手工业谋生者，如铁匠、木匠、石匠、纺织工等，除手艺好、劳力强者生活较好外，多数与一般堆穷相似。

现有堆穷中除世代都是堆穷者外，当代或一二代内新增的堆穷中，相当多数是由差巴下降而来，或者是差巴破产交出了差地，或者是由差巴家自立出来另组家庭。再有就是辗转逃亡后投靠而来的，远地朝佛入藏流落至此的。各地都有一些妇女带领非婚生子女独自立户。原为囊生通过各种不同

---

① 《藏族社会历史调查》（二），第122页。

② 两组材料见《藏族社会历史调查》（一），第116—120页、173页、179页、184页。

途径获准单独立户者也有极少的例证，其中有些是立了户但一方仍未摆脱奴隶地位。总之由差巴下降为堆穷的居多，而由堆穷上升为差巴的数量很少。上述诸种情况是造成堆穷户小人少的原因。

一户堆穷的来源只是反映了等第之间的变动趋势，并不等于产生这一等第的历史根源。通过堆穷劳役为主经营的庄园与其他类型庄园比较中看到：堆穷负担劳役有很大的强制性，且十分繁重；领种的份地与所负担耕种的领主自营地相比，比例很小（三分之一以下）；家庭经济微弱，以至领主不得不为他们提供耕畜、农具和服役时的部分伙食等，带有很多奴隶制庄园经营的痕迹，因此可以推断这种方式可能是直接由奴隶制庄园演变而来的，堆穷就是由奴隶改变了地位形成的。[①]另外，东部地区的俄惹（意为守苗人）和豁约等称谓，也是这种演变的遗存。

囊生是属民中最低的等第，是奴隶制度的残余。囊生（ནང་ཟན）一词意为“家养的”。昌都某些地区有“产约”（“正约’）、“洋柯”、“枯巴”等不同称谓，工布地区通称“约包”者中一大部分也属此类。他们因被蓄养在领主或大差巴（多为农奴主代理人）家中，没有独自立户的权力，因此有些领主官员认为他们不能算“米色”（百姓、属民），只是奴仆。他们的共同特点是：人身完全为主人所占有，终生完全听从主人的驱使不能离开；主人可任意赠送、交换；男女囊生经主人允许或受主人指配可结为夫妻，但基本没有独立的家庭经济，只允许

① 刘忠：《试论西藏领主庄园的主要形态及其特点》，载《中国史研究》，1982年第一期。

在为主人劳动之余租小块地自种，或买个把牛羊寄养在主人畜群中，用作改善生活的补充。囊生子女仍为主人所有，继续为囊生。

民改前各地囊生中除奴产子这种世代为奴的以外，其他大部分是一两代内由差巴、堆穷破产后投靠而来的，也有不少是失去父母的孤儿。1959 年以前西藏共有囊生 5 万人左右，分别隶属于领主或其庄园和大差巴户。世俗贵族府邸和庄园都有相当数量的囊生（大活佛的拉让和官员衙署府邸也有）。贵族的囊生主要是家内奴仆，如炊事、磨面、打茶、喂养犬马、洒扫、服侍、跟随等。少数还可为领主当管家、掌管库房，甚至被派去经商，当庄园“谿本”、“谿堆”，代表主人管理压榨农奴。这些人虽然仍处于奴仆地位，但实际上已经发生了经济政治地位的变化。关于他们的情况下节再作专门分析。一些较大的庄园也有数量不等的囊生，多数处在家内奴仆与田间奴隶之间，主要做饲养、挤奶、管马、喂鸡猪狗、捻线搓绳、烧火、制酥油等杂活，其中也有做田间农活并做带领乌拉的工头者（“列本”）。以囊色林谿卡为例，这家贵族共有 33 个囊生，除带到拉萨官邸去的以外，谿卡内 17 个囊生的分工是：炊事 1 人，背水取柴 1 人，磨面 1 人，酿酒 1 人，打酥油 1 人，放奶牛挤奶 2 人，养鸡 1 人，牧马 1 人，放驴 1 人，牧羊 3 人，耕地（带工）4 人。霍尔康家的甲马赤康庄园与此类似，共有囊生 19 人，分工是：炊事 2 人，喂马 2 人，放羊 1 人，捻毛线 2 人，赶骡帮 2 人、侍候涅巴 2 人、列本（带工）4 人，教员 2 人，管经堂 2 人。使用囊生为庄园耕地主要劳力者在卫藏地方很少。墨竹工卡宗仅有康吉谿卡一个小庄园。这个庄园原有十来个囊生，没

有差巴，共 80 尅自营地，另有 6 户堆穷。庄园土地除堆穷支些住房差、烟火差外，全年农活都靠囊生承担。大差巴家的囊生中有些是从事田间劳动的，而且专门干最苦最累的活。东部地区与此不同，呷杂、俄惹是寺院、贵族自营地土地的专门服役者，自然不在话下。工布则拉岗宗的约包多数也是田间奴隶，而且他们多数是属于大差巴的。例如这个宗的大差巴米林达却家养有奴隶（约包）20 多个，用于经营他的近 500 尅的差地、开荒地，包括经管有 210 头牦牛、犏牛、黄牛，400 只绵羊，150 只山羊的牧场和 70 匹骡、马的商队，此外还雇用长工和短工作为补充。这个宗更为著名的大差巴、号称德木宗本[①] 的德吉康萨家，养有奴隶 100 余人（其中 19—59 岁的壮年劳力 40 多个）。他家原有差地 60 多尅，近 5 代中先后受赠、租赁、代管寺院和政府的大小谿卡共 9 个，经管耕地达 1500 余尅，较大的牧场 3 处，除有些谿卡用派约包充当谿本管理差巴、堆穷的方式经营外，使用约包直接经营的耕地约 400 余尅，牦牛、犏牛 400 余头，绵羊 400 余只，山羊 60 只，骡马近百匹，黄奶牛 40 头。约包中除五六个成年人和同样数量小孩充当家内奴仆外，其余全部投入上述农牧业生产和赶骡帮。这个地区在旧西藏地处偏远，与盛行买卖奴隶的珞瑜地区毗邻，故奴隶制保留更为显著。

囊生或约包的生活所需完全由主人供给，每天按人按顿配

---

① 德木宗原是则拉岗辖属的一个“色空”，因范围较大，下设五个定本区，故有此俗称，德吉康萨家，几代人受权管理，以宗本自居。详情见：《关于民改前工布则拉岗地区的社会历史调查》。

发糌粑、烤饼、图巴，虽然多为豌豆、荞麦和较差的青稞小麦磨粉制作，但都可吃饱。每年发给粗氆氇的长短衣，有的划给小片穿衣地，自己经营耕作。平时只给一些清茶或次青稞酒，活重时给些酥油茶。肉食平时也难见到。年节、开犁、收割时发给较丰盛的食品如肉类、炸食等。有的还给生产成绩好的发些奖励。主人为婚配的囊生、约包提供一个矮小的住房，其他也有住"约厦"的，多数住灶房、廊下，甚至在院中、圈旁露宿。囊生子女幼小时不另发食物，要靠父母节省下来的食物喂食，或者自己租种小块地、积攒牲畜等收获补充。小囊生能干活后才配发一份食物。总之，囊生的衣食住条件是粗糙低劣的，但基本上都按时分发，从这点上看，他们又比贫苦的堆穷、差巴有一定优越条件。故常有生活无着的差巴、堆穷投靠到领主、大差巴家当囊生，孤独者尤多。不过一旦被收为囊生，便很难再恢复其原有的地位。囊生中有少数在一定条件下被释放出来，变成堆穷或差巴，有些是表现好得到主人照顾的，有的要与囊生以外的人结了婚，再用不属主人的子女送去顶替才行。再有就是充当主人的爪牙，自己积累了财产，并得到赏识的，被主人派去顶替破产差巴，大贵族手下这种事例并不罕见。

由于封建制经过了数百年的发展，奴隶制的残存现象虽然仍然继续保存着，但其内涵已受到农奴制不少影响，囊生与堆穷互换的现象也很多，囊生与差巴、堆穷同属于西藏社会中被压迫的等级。

第三节　阶级和等级的对应

西藏的阶级划分和等级结构都是把社会分为两个对立的

集团，从根本上说又依据经济地位，首先是依据在土地占有关系中的地位而划分的，因而它们之间具有基本一致的性质。因为等级制度在封建制巩固过程中，被统治者用一系列政治、法律制度和伦理规范固定下来，虽然它也有些发展变化，但总是比较刻板、僵化的。等级界限是不许任意逾越的。而经济活动则是在不停地运行中，参与者不断发生分化，从而构成新的阶级关系。变化中的阶级关系与不变的等级结构自然会产生差异。等级制度与阶级划分一致性的表现是：它们的两端是基本对应的。其一端是由世家贵族和僧侣上层组成西藏社会等级结构中的高贵等级，西藏的全部土地完全由他们垄断占有，因而他们也就共同组成了西藏统治阶级的主体，即封建领主。另一端是低微的属民等级，他们各个等第中的绝大部分构成了被压迫被剥削的农奴阶级。等级和阶级的差异性产生在两端之间，这就是属民（百姓）中有一小部分特殊的阶层，由于经济和政治地位发生了变化，由被奴役的地位背叛了本来的等级，加入压迫、剥削者的行列，代表或帮助领主们对农奴进行剥削和压榨，成为农奴主代理人，并与领主共同组成了农奴主阶级。

在僧俗贵族方面情况比较简单，因为凡属贵族（包括僧侣上层）都占有封地和属民，所以毫无疑问地属于领主阶级。这里所说的世俗领主不仅限于第巴政府直接承认的197家，也包括各个地方享有世袭职务和封地的当地贵族。另外非贵族出身的地位不高的俗官，退职后往往又靠原有关系、地位，以租赁豁卡等办法继续过着剥削生活，实际上成了农奴主代理人。

属民（百姓）等级总的来说人身是依附于领主的。他们中的绝大多数靠自己的劳动进行生产，同时背负着沉重的劳役、

实物负担，受领主残酷的剥削，因而属于被剥削、遭奴役的农奴阶级，其中百分之六七十的差巴、几近百分之百的堆穷和囊生都是贫苦农奴和奴隶。这种对应地位是十分明显的。复杂的是约有不到10%的差巴以及堆穷和囊生中的极少数人，背叛了原来被奴役的等级，蜕化为农奴主代理人。下面对这部分人中的各类情况做些介绍和分析。

前面提到的大差巴，尤其是属于贵族、寺院活佛的孝折、孝堆，实际上很多都是领主剥削统治农奴的执行者。世家贵族的庄园中都有若干差巴被任命为孝折（ཞབས་གུས或音译为夏不再，意为侍从）。如大世家通巴家有72户孝折，多仁有56户，拉加里有29户，霍尔康家有13户；中小世家孝折少些，有七八户或三五户。大活佛的孝堆（ཞབས་སྡོད，意为承待）与此类似。他们对领主来说是臣仆，为主人服役时，侍候主人吃喝起卧，做出行的马弁、跟班，处于卑躬屈膝的地位。回到庄园对于一般百姓又是一种面目。他们一般都是谿卡中差地最多（有的另加“孝冈”ཞབས་ཀང服役地）的富裕大户，可能同时兼任强佐、涅巴、措本、谿堆、根布等。他们中较大的多是领主统治农奴的直接代表，是群众敬畏的“高级仆役”，见面时对他们要脱帽、弯腰吐舌，以“老爷”、“少爷”相称。[①] 他们一般都养有若干囊生，有的还辖有堆穷甚至差巴，自己不劳动，而使用囊生、长工和其他农奴的劳役经营农牧业生产。如1956年前后任拉加里赤钦副强佐的贡康·朗杰旺秋家，原本是有达赖喇嘛封地10顿，属民20

① 见《拉加里地区调查报告》、《关于甲马赤康谿卡的调查报告》分别载于《藏族社会历史调查》（二）第39页，（一）第124页。

多户的特殊差巴，又做了拉加里的孝折。全家8口人不劳动，用差巴劳役种自营地200余克，年收粮2000克，另外收取50多人的人役税粮食三四百克，承租3个谿卡，获利约五六百克，年收入粮食3000克左右；牧场有牦牛800头，奶牛6头，骡马20匹，耕牛10余头，羊500来只，年收酥油近千莼。他家自己不支差，原来有1个兵差，也由差巴承担。任强佐还另有收入。[①] 这家的经济地位和剥削情况已经超过了小贵族，只是在等级上还是差巴而已。再如霍尔康家的甲马赤康庄园共有孝折13户，其中较大的有五六户，以其中担任谿卡涅巴的格桑札西为例：他家共7口人，全家不参加劳动，占有囊生17人，种差地150克，分成地10克，年收粮700余克；有牧场1个，养牦牛10头，耕牛8头，黄牛6头，奶牛15头，马12匹，羊200多只，年收酥油100余莼。因当涅巴，庄园供应饮食，年发29克青稞的工资，并减免部分差赋，以此之故，这家的收入除供给囊生生活和雇工开支外，每年都有较多的富余，过着全谿卡最优裕的生活，且有余粮放债。[②] 类似的情况各地都有，前面提到的则拉岗宗德木德吉康萨家，他之所以能得到那么多的谿卡承租代管权，就因为几代前曾任第穆呼图克图拉让（即丹吉林）的“德强”（ལྡེ་འཆང，掌管钥匙者，即寺院大管家），后被任命为丹吉林在第穆地区各庄园的总管。

上述贡康和德吉康萨都有承租谿卡这样一项重要收入来源，这是许多大差巴作为代理人借机搜刮的途径之一。前面提

① 《藏族社会历史调查》（二），第41页。

② 《藏族社会历史调查》（一），第124页。

到三种领主都有把所领庄园改自营为出租的趋向，官府和寺庙在这方面更为突出。例如在墨竹工卡宗7个官府谿卡中出租的有6个，属于寺庙的（直贡寺属除外）28个谿卡另8个小块地中，有12个谿卡和两小块地出租。贵族世家中只有霍尔康出租了1个小谿卡、夏扎出租了两个职分庄园。承租者中则以差巴居多。上述共计21个出租谿卡另两小块地中，由差巴承租的就有14个半谿卡和一小块地。承租谿卡的差巴本不是受封的领主，但是一旦承租后，就俨然成了谿卡的长官，可以按照旧有的例规，征派内差乌拉和实物。由于农奴承受剥削终究是有一定限度的，承租后加重征敛的幅度不大，出租者只好减低自己的收入，让承租者从中获取相当的收益，所以租金与实际收入相比都是比率较低的。下面将墨竹工卡若干出租谿卡的租金情况列表介绍：

谿卡租让地租情况（1955年前）

谿卡名称	谿卡出租者	承租人	自营地	地租数额			雪侧（中间费）	租率
				青稞	草	酥油		
伦布谿卡	官府	差巴云登	300克	298克				1克地交1克粮
强中谿卡	官府	塔巴寺与差巴林皮吉合租	250克	250.375克	440克	190克		1克地交1克粮
该中谿卡	官府	塔巴寺涅巴	250克	266.3克	316.25克		50克	1克地交1克粮
种洛谿卡	官府	差巴母卡札	250克	250.17克	434克		184克	1克地交1克粮

续表

谿卡名称	谿卡出租者	承租人	自营地	地租数额			雪刨（中间费）	租率
				青稞	草	酥油		
囊母及林谿卡	官府	差巴洛主	400 尅	400 尅				1 尅地交 1 尅粮
甲马康吉谿卡	官府	差巴国巴	64 尅左右	64.3 尅				1 尅地交 1 尅粮
米洛谿卡	霍尔康（贵族）	差巴彭述	120 尅	372 尅				1 尅地按定产 6 尅平分
札不西谿卡	夏扎（贵族）	差巴	200 多尅	425 尅	810 尅			1 尅地交 2 尅粮
劳不顿谿卡	夏扎（贵族）	差巴曲扬	300 尅	300 尅	900 尅代喂马牛			
斯幕谿卡	卡札寺	差巴曲扬	400 尅				100 尅	收后平分
道布谿卡	功德林寺	女差巴堆积	300 尅	420 尅				1 尅地交 1.4 尅粮
伽拉多谿卡	甘丹喇基	赤江拉让	400 尅	250 尅			150 尅	合计 1 尅地约交 1 尅粮
觉谿卡	尼江寺	差巴囊及王札	150 尅左右	25 尅	小麦 1 尅	400 瓩		
吉中谿卡	策觉林寺	黑丁（贵族）	200 尅	300 尅				

资料来源：《藏族社会历史调查》（一），第 68 页。

从表中所列租额与下种面积之比中，如以下种 1 尅可收获 6 尅计算，比例约在 1:6 到 1:2 之间。其中一些租金较低的庄园，还要向中间人缴“雪刨”，实数又增加 50%—100%。此外，承租者还有送礼、行贿开支。总合起来，承租者收益约在总收获量的四分之一至三分之一之间，间或也有达到二分之一的。由此可见，承租者通过承租经营已经成为地道的剥削者，是典型的农奴主代理人。

类似墨竹工卡的情况，卫藏各地都有。例如：班禅所辖拉

孜宗桑珠豁卡在1953年以前的50多年中，都是由班禅拉让的孜恰列空出租给个人经营的。1950年前后租给了吉萨（扎什伦布寺司法机构），1955年交给了差巴洛准。豁卡共有自营地660克，年收粮约近4000克。规定交孜恰租粮2060克，交吉萨132.45克。此外还要照例交给豁卡寺庙供养喇嘛和念经活动的经费，发放列本、放羊工工资等，合计支出为2348克。剩余约一千五六百克。他家原是有1个玛冈的差巴，有较多的牲畜，雇5个长工，家庭成员全不参加劳动，靠剥削长工和经营豁卡享受富裕的生活，并且充当豁卡农奴的主人。[①]

有些大差巴主要靠雇用大量长工、短工经营大规模农牧业，而转嫁领主的剥削后，成为剥削者。他们首先领种有相当多的差地，或者还租来一些农田、牧场，同时又有较多的牲畜和农具。譬如差租地超过平均数一两倍以上，牲畜占有也超过一般平均数数倍。其次他们依靠充足的财力雇佣若干个长工，同时收容若干烟火户以及依附他们的贫苦差巴、堆穷，作为劳动力的补充。这些户即使家中有人劳动，也不占主要地位，而主要役使他人来进行大规模农牧业生产。这样他们剥削的收入大大超过了对于领主的负担，剥削收入占了纯收入的主要部分。例如：原东噶宗桑通豁卡的康撒江，他家承租豁卡差地2冈，玛冈地1.5冈，临时兵差地5冈，此外还有部分寺庙驴差地，总计下种面积500余克。而同一豁卡另外16户差巴合计只有差地17.5冈，实际下种264克。这个豁卡的庄园自营地也只有600克。他家使用的土地占豁卡总耕地面积的36%以上。此外还有占地30亩的林卡1处，水磨1座，养马、骡、

---

① 《藏族社会历史调查》（五），第117—119页。

驴25头，牦牛46头，耕牛13头，奶牛20头，羊160只。他家有囊生13家，全劳力半劳力共24个，雇长工8人，自家4口人全不参加劳动。这家仅农业就可收获粮食5100尅。放债收息三四十尅，加上磨面、运输和畜牧业收入，总计折粮不下8000尅。每年的支出有：长短工和囊生的工资伙食917尅，差租（含兵差）390尅，宗教、接待费用200尅，其他生产开支360尅，合计1867尅。如以支出2000尅计，仍可剩6000尅，其富足程度和剥削收入之多由此可知。这户在前辈人时曾经出了一位觉木隆活佛，他家在活佛帮助下修起一栋石碉房，共有20多个房间，高高耸立在谿卡其他差巴矮房中间。碉房周围还有囊生、长工房9间。这家在50年代没有担任官职，有一个儿子在布达拉歌舞队（“噶祝”）学歌舞，因而减差1冈，调查年份兵差很轻。[1] 类似这样的差巴，从房舍、林卡的气势，经营规模和收益各方面来看，都不亚于小贵族。稍小一些的大差巴有像拉孜宗托吉谿卡的首户东强家，他家共8口人，差地1.5冈，下种180尅，人均22.5尅，在谿卡中是最高的。有马2匹，牛18头，羊200多只，除农业外兼营一些商业。家中有三四个人参加附带劳动。除雇长工5人外，还大量雇佣零工，一年计有600多人/日，内外差乌拉全由雇工支服。他家有两层碉房1座，房10多间，是谿卡中最大的。这家因为土地牲畜多，经营规模大，又兼营商业，少量放债，每年除开支外尚有二三百尅粮食的结余。[2] 差巴家也有靠剥削囊生经营的。例如墨竹工卡甲马赤康的差巴益西赤雷家，承租差

① 《藏族社会历史调查》（一），第25—30页。

② 《藏族社会历史调查》（五），第76页。

冈地150余克，内差份地13克，牧场1处，此外还包租官府的1个小庄园，有地80余克。共有牲畜马22匹，骡5头，耕牛黄牛22头，奶牛13头，牦牛87头。全家11口人，合计经营土地243克，人均22克。耕作牧放主要役使囊生劳动，共有囊生20余人（一半是随小庄园租来的），此外还有6户烟火户依附于这家，种点工资地，为他家提供零工。这家虽然要负担两冈外差和一冈内差，缴纳地租和牲畜税，但他的全部负担已转嫁给役使的囊生。收入的剩余部分是他们全家优裕生活的来源。这家以剥削为生亦是显而易见的。①

在牧区，牧民同样也分化为富者与贫者。除去有世袭头人的地位和特权、相当于贵族的少数特大户以外，各部落还有一些担任部落头人享受减差待遇，或者并不担任职务的富户。他们拥有上千头牲畜，经营规模很大的副业，主要靠雇佣牧工进行生产，从而把领主的剥削转嫁给了牧工。这些拥有牛羊一两千头（只）以上，雇有牧工五六个，生活十分富足的牧主，较之农区的大差巴有过之而无不及。②

堆穷单靠经营农牧业生产发家致富者极少，除非得到了领主的赏识给予承租或其他剥削的机会。囊生虽说是处在奴仆的地位，但其中有的从小跟随主人，当贵族少爷的陪读，学到一些文化，逐步讨得信任，就可能被委派担任强佐、涅巴，或者派到所属谿卡去做领主的代表，任谿堆、谿本。这种情况在各世家贵族的囊生中都有。他们一旦获得这种职位，就像前述孝

① 《藏族社会历史调查》（一），第125页。

② 参见《藏族社会历史调查》（三）各篇；姚兆麟：《论民主改革前藏族牧区的牧主式经营》，载《中国藏学》1990年第4期。

折一样，在领主面前是奴仆，而到农奴面前又成了“本波”（དཔོན་པོ）老爷，作威作福。此外，还有的被派出经商、讨债，同样有利可图。被委以重任的高级奴仆吃穿用度已与一般囊生决然不同，在府邸中处在高踞一般囊生之上、管领后者的地位。有的还由小囊生服侍。多数都有自己独立经济的小家庭。平时领取领主给予的工资口粮，出外时则凭借代理领主的权势，收受礼物，巧取豪夺。在庄园任职者巧立名目增收差税，自放高利贷或兼做派购派销的生意。一般当上三两年谿卡的涅巴、谿堆，就可聚敛相当多的财富。有的上任时两手空空，卸任时几十头驮畜满载而归。一些被赏识并且积有财产的高级奴仆，也有可能被提升为差巴，到谿卡当亲信。总之，他们都是领主忠实的代理人。

类似上述情况者在寺院中也有，普通喇嘛中受到高级职僧赏识，被派出讨债、做商官或管领谿卡，都是他们发财致富的机会。他们积聚财富后用于放债，也有借机还俗与富户结合成为代理人的。

除以上所说寺院或贵族派任的奴仆外，还有一些任中下级军官退役者，退职的中小官吏，因为非贵族出身，自己没有领地，他们往往靠各种关系，找到承包谿卡的机会，继续过剥削生活，也成了农奴主代理人中的一员。

总之，有一部分出身属民的人，通过各种途径在经济上和政治上走上剥削压榨农奴的道路，蜕变为农奴主阶级的成员。这种人约计占西藏总人口的3%—4%。等级地位和阶级划分间交插互异主要表现在这部分人身上。

小　结

本编介绍的是西藏封建农奴制社会的经济制度。

公元10世纪到13世纪，西藏由奴隶制社会过渡到封建社会。逐步建立起来的封建领主庄园制，一直延续到20世纪中叶。

西藏封建农奴制社会经济基础的核心是封建土地所有制。它分为三个层次：1. 中央政权拥有最高所有权，对西藏的重要首领，可以直接封赐或没收土地。2. 政教合一的西藏地方政府享有高一级的支配权，它把一部分土地拨给下属机构经营，其余的土地封给寺院和贵族，并可以找各种理由将土地收回。3. 直接占有和经营土地的是官家、寺院、贵族三大领主。这三大领主在争夺政治权力的斗争中，对西藏有限的土地资源也不断争夺和再分配。到20世纪中叶，按西藏传统习惯的计量标准统计，共有耕地330万克，其中地方政府占有将近39%，寺院占有将近37%，贵族占有24%。此外还有不到1%的耕地在南部边缘地区，主要是门巴族和珞巴族居住的地区，为当地农民占有，这部分土地不属于本书探讨的范围。三大领主占有的耕地中，约有三分之一是使用所属农奴的无偿劳役直接经营的。其余的土地以份地的方式分给农奴耕种或者出租。三大领主在占有土地的基础上不完全占有所属农奴的人

身。当某些土地的占有权有变动时（这是指封赐、赠与、出租或没收，但不准许自由买卖土地），农奴就随同土地一起隶属于新的领主。领主对农奴进行严密控制，农奴的出生和死亡都要及时登记在册。农奴由于婚姻、谋生等原因被获准离开原居住地，也要每年向所属领主交纳人头税，保持人身隶属关系。

在西藏北部广阔的牧区中，三大领主占有全部草场，占有牲畜的一半左右。牧民是按传统的部落划分的，部落全部分属三大领主。

三大领主对农奴的剥削主要是强制性的地租和高利贷。地租的形式，藏语称为“差乌拉”，或统称为“差”。按支差的方式可分为两大类。一类是“冈卓”，意为用腿走路，即人役和畜役。另一类是“拉顿”，意为用手奉献，即以实物为主和少部分货币。农奴对地方政府和三大领主这两个层次支付的差乌拉，在观念上有明确的区分，因此差乌拉又分为外差和内差。外差是农奴对政府支付的租税，主要是给西藏地方政府，也包括少量为中央王朝驻藏大臣支付的租税。地方政府按支差单位“冈”或“顿”拨给农奴差冈地（摊派兵役则拨给玛冈地即兵役差地），但这类土地不是直接给予农奴，而是包括在对领主的封地之中并在封地文书中写明，再由领主分配给支差的农奴。内差是农奴给所属领主支付的劳役、实物或货币，由领主拨给份地耕种。在实际生活中，由于这两个层次的差地都由领主拨给农奴，所以在土地界限上并不明确。每个支差单位的土地面积由领主规定，各地差异很大。差的名目繁多，领主可以随时增加，包括全年的农业田间劳役和各种实物或折成货币。可以说领主想要什么或当地可能产出什么，就会有相应名目的差，统计起来不下几百种之多。

三大领主都放高利贷，包括粮食和货币。农奴中除极其贫

困者无人愿意贷给之外，欠债是普遍的现象。欠债的年代久、数量大，很多已成为子孙债。高利贷是三大领主重要的剥削手段，同时又以此束缚农奴，避免农奴因生活无着而逃亡，是保证领主有稳定的剥削对象的重要手段。

庄园是三大领主在农业区的基层经济单位，是自给自足自然经济的基层组织，同时具有一定的司法权。庄园制度包括了土地管理制度、农奴制度和劳役制度。封赐给寺院和贵族的土地和农奴都是以庄园为单位的。规模大的庄园在行政上具有宗（相当于县）的地位。

在西藏南部平缓的河谷地带普遍实行庄园制度。而在西藏东部横断山脉地区的三江流域，喜马拉雅山脉的东西两端高山峡谷地区，则不是庄园制度。其原因一方面是由于山地陡峭，耕地零碎，适宜个体家庭分散经营；另一方面这些地区远离政治中心拉萨，西藏地方政府直接统辖的时间较短。如 1918 年才在东部的昌都设立基巧（总管），1931 年征服波密噶朗王之后才把新控制的墨脱宗封给色拉寺管辖。历史上形成的独立分散的统治系统范围内，没有大的贵族世家，官府和寺院几乎合在一起，封建领主单一。领主主要不是依靠经营自营地，而是把土地分散租给农奴，收取劳役、实物和货币地租。

西藏封建农奴制社会的阶级结构包括农奴主阶级和农奴阶级，没有其他自由民。

农奴主阶级占西藏总人口的 5% 左右，占有全部土地和农奴。农奴主阶级分为官家、寺院、贵族三大领主和农奴主代理人两个层次。官家是西藏政教合一的封建地方政府，其中的上层官员由贵族和上层僧侣组成。寺院领主的成员包括活佛等上层僧侣，其中有的来自贵族家庭，有的则是由于在寺院中的地

位而成为贵族的。贵族都占有庄园，具有世袭的社会地位。到20世纪中叶共有贵族200家左右，其中大贵族25家，中等贵族26家。此外，牧区中的世袭千户也属于贵族。农奴主代理人是原来出身于农奴阶级，但后来成为领主的大小管家或头人，代表领主直接统治和剥削农奴。他们自己也有大量剥削收入，因此已分化成为农奴主阶级的组成部分。

农奴阶级。他们的人身都分别隶属于三大领主。主要包括差巴、堆穷和囊生三个等第。

差巴，领种差地的人。主要是支外差，有些领主也要他们支内差。差地可以继承。其中有少部分差巴比较富裕，也有些剥削，大多数则比较贫困。差巴破产后则沦为堆穷甚至囊生。

堆穷，意为小户。从领主或差巴处租种少量土地，生活贫困，常常靠出卖劳动力维持生活。

囊生，没有个人经济，住在主人家里，负担家内劳役和田间劳役。地位类似奴仆与奴隶。领主、差巴都可以占有囊生。

最初的等级划分本应与阶级划分是一致的，但随着社会经济的发展，在阶级之间和等级之间都出现了人员流动。少数非贵族的人员被认定是转世活佛或者在寺院中升到较高职位者则可列入贵族等级。个别的大富商也可以成为贵族。在昌都地区政教合一的呼图克图系统中，已分化出一些当地的小贵族，但还没有进入西藏贵族世家的行列。前述的农奴主代理人在阶级地位上已进入农奴主阶级，但还没有突破等级界限，不能具有贵族身份。另一方面，如阿里地区古代贵族的后裔已沦为农奴。历代被封为贵族的有400家之多，到20世纪50年代只剩下了一半。在近代，农奴阶级中的各等第主要趋向是因贫困破产向下流动，反映出西藏封建农奴制的日趋衰败。

第三编

政治制度和社会组织



第一章　中央管理体制

第一节　元、明时期

公元 9 世纪中叶，吐蕃奴隶制政权崩溃灭亡，西藏全境经历了长期的战乱，在前藏（དབུས）、后藏（གཙང）、阿里（མངའ་རིས）各地区形成了封建领主割据局面。

元朝统一中国，先后把西藏地方授予西平王奥鲁赤、镇西武靖王铁木儿不花等皇家子弟为世袭采邑封地。

元世祖即位后，始在西藏地方设制。1260 年封萨迦教派领袖八思巴为国师（1270 年升号帝师，嗣后元朝历代皇帝都封萨迦派高僧一人为帝师），于朝廷设宣政院（1264 年称总制院即释教总制院，1288 年改称宣政院），管理全国佛教僧尼及吐蕃军民僧俗事务，额定院使 2 员（后有增减），秩从一品，以历届帝师兼领院事，其第二院使必由帝师荐举僧人充任。

宣政院派遣官员赴西藏清查户口，规定赋税，设立驿站，并派蒙古军驻守，遇战乱还派行宣政院往镇。

宣政院以吐蕃本土当时的领主分治形势，始置乌思（前藏）、藏（后藏）、纳里速古鲁孙（阿里三部）等三路宣慰使司都元帅府，

额定宣慰使5员,秩从二品,统辖乌思、藏的十三万户和纳里速三部的领主,从此,历届中央政府在西藏建立了完整的管理体制。

1368年明朝建立后,废止了帝师封号并撤销了宣政院建置,遣使赴西藏往召元代最后一任摄帝师率领故官朝明,并封他为国师,萨迦派从此不再居于西藏政权的领导地位。明朝在西藏地方改设直接隶属于中央的乌思藏都指挥使司及俄力思(阿里)军民元帅府,都指挥使秩正三品,各级官员即由地方领主世袭其职,不再派官驻军。

明朝对藏族政教领袖实行多封众建的政策。对于各教派僧人,比照官职品级分封了若干法王、西天佛子、灌顶国师、国师、禅师等称号,其中对于噶玛噶举、萨迦、格鲁等三大教派领袖分封为大宝、大乘、大慈法王,尤为优礼,但不得世袭。另外对在地方上拥有实力的帕竹、止贡、达藏、贡觉、灵藏等五处政教首领,分别授予阐化、阐教、辅教、护教、赞善等世袭王爵,以确认其管理所辖领地的实权并兼顾其在教派中的地位。还责成所封五王负责各自管内的驿站交通、传邮入贡,如有僧俗领袖进京请封,必须由其王者出具勘合,始可放行。

明朝以元末萨迦派中落,帕竹首领得势并曾受元封为大司徒,遂首封帕竹灌顶国师阐化王,并对帕竹首领在西藏所置各宗予以承认,把一些宗本(寨官)封为都指挥使司佥事。明朝还对新兴的格鲁派给予礼遇,遣使存问宗喀巴,封其弟子为大慈法王,封第三辈达赖喇嘛为朵尔只唱(持金刚,表示他是密宗大师)。

元明两代对西藏地方的行政建置,完全行使了中央主权,但元明两代所设置的机构和管理方法却有很大的区别。

元朝对于西藏地方所设置的宣政院、宣慰使司都元帅府、诸万户和领主等，为中央、地方、基层三级，都是实权机构。元朝于藏传佛教各教派中独崇萨迦，以萨迦派领袖为帝师并兼领宣政院事来为朝廷执行这三级机构的权力，实施治理，这三级机构又突出了萨迦教派领袖在西藏封建社会和政教合一制度下的领导地位。

明朝则力图要把政教二者分离，改设都指挥使司和军民元帅府地方一级政权，但不派官员和军队驻藏而只是任命当地领主世袭其职。朝廷对于各教派领袖不再委以政事，仅在各派中分封法王以提高其声望地位，他们并不具备元代帝师的职权。因此，明朝对西藏的管理是中央通过分封掌握各地方实权的世袭王爵和基层的各世袭寨官等来施政的。这些首领如果得不到朝廷分封或未请准予世袭，就得不到对其领地的统治权力。如：明孝宗曾遣使往封帕竹首领为阐化王，使者到时此人已死，由其子请求代袭王爵并将其父原领礼部勘合印信等交付带京左验，使者因坐擅封罪逮京候斩，另遣使前往重封。[①] 由此可见明朝对西藏的管理是十分严格和具有权威的，这也是封建王朝统治地方的另一种形式。

第二节　清代前期

17 世纪前叶，以努尔哈赤为首的后金政权崛起于我国北方，经过多年的东征西讨，灭明，建立了清王朝。清初，为了便利对西藏地方的治理，中央政府一方面承认了明末蒙古和硕特部

① 《明史》卷三三一，西域列传三；《明孝宗实录》卷一二三，页 4。

应藏传佛教格鲁派之请，以武力夺取藏族地区统治权的既成事实，给予敕封，由其行使对西藏的实际管辖；另一方面借鉴“因俗而治”、“以僧俗化导”的历史经验，“兴黄教即所以安众蒙古”，实行扶植格鲁教派的政策，敕封格鲁教派各大寺高僧活佛，以精神教化的手段统治安抚西藏地区。

格鲁派是藏传佛教兴起较晚的一个教派。明末清初，格鲁派受到藏区各敌对势力的压迫打击。为求得生存发展，格鲁派首领派人北上向驻牧天山的蒙古和硕特部首领固始汗请授，双方共商派遣了以伊拉古克三为首的使团往盛京(今沈阳)与清政权联系，希望得到其支援。明崇祯十五年(1642)，固始汗挥师南下，消灭藏巴汗地方政权，取得藏区绝对统治权后，除亲自坐镇日喀则、拉萨，牢牢掌握当地军事、行政大权，直接任命行政官员，分封世俗贵族，留八旗蒙古驻守达木外，尊崇藏传佛教格鲁派(黄教)高僧，将后藏部分领地划归班禅主持的扎什伦布寺，又把卫藏其余大部分赋税收入献给五世达赖，作为对格鲁派的“供养”，还委任了五世达赖喇嘛的总管担任西藏地方政权第巴一职。这样，实际上就形成了固始汗与五世达赖喇嘛联合控制西藏的局面。他们将土地(包括庄园、牧场等)连同农奴进行分封，分封对象首先是拉萨三大寺、扎什伦布寺以及在南木林、曲水等地兴建的号称十三林的十三座寺院，大大充实了格鲁派的经济基础；其次赐给拥护格鲁派或对格鲁派有过贡献的世俗封建主、贵族阶层，当时共封贵族175家；再次，留作地方政府(即官府)直接掌管的庄园、牧场，政府将这部分财产拨交下属行政机构和宗、豁管理，所得收入用于政府行政开支及宗教活动。

西藏土地的最高所有权归清朝皇帝，即清王朝所有。掌管地方僧俗大权、占有土地的人——固始汗及其后裔和达赖、班禅

喇嘛等都必须得到清中央政府的敕封和批准。只有得到敕封批准者才有可能占有土地。通常土地占有是经过逐级分封的程序实现的，先是清朝皇帝将地方行政大权授予西藏地方首领，如达赖、班禅、帕巴拉呼图克图等，使其握有所辖区域的实际控制权，即全区高一级的土地占有权；然后再由地方首领把土地分封给属下（辖区）贵族、活佛或寺院。顺治十年（1653），清廷册封五世达赖为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”。同年又册封固始汗为“遵行文义敏慧顾实汗”，命他“作朕屏辅，辑乃封圻”。[①] 这是清初对藏施政的重要措施之一，将统管藏传佛教事务的权力和西藏世俗大权交由两人分别执掌，这反映了清廷政教有别，分人不同治理的良苦用心。

康熙二十一年（1682），五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措圆寂。当时的第巴桑结嘉措为稳定西藏封建农奴制社会秩序，确保地方部分大权不致旁落蒙古和硕特部固始汗后裔之手，同时也为了取得与拉达克战争的胜利以及修建布达拉宫工程的顺利进行，秘不发丧达十数年之久。其间，他假五世达赖的名义，向康熙帝请求赐给王的封号。康熙三十三年（1694）清廷封赠“掌瓦赤喇怛喇达赖喇嘛教弘宣佛法王布忒达阿白迪之印”，命其掌理教务，政权仍由固始汗后裔代理。康熙四十四年（1705），桑结嘉措与蒙古汗王拉藏汗发生火并失败被戕。翌年，清廷肯定了拉藏汗的做法，派满洲护军统领席柱、学士舒兰赴藏诏封拉藏汗为“翊法恭顺汗”，同时废黜并拘押六世达赖仓央嘉措及拘押第巴·桑结嘉措妻子到京。[②] 应该说这是清中央政府向西藏派遣官员

① 《清世祖实录》，卷七十四，页18。

② 《清圣祖实录》，卷二二七，页24。

办事的开端。(国内一些文章专著言及清廷首派赴藏办事官员是赫寿,其实不然。赫寿之前,康熙四十六年至四十七年清中央还派遣了内阁学士拉都浑率青海诸台吉驻藏办理查验拉藏汗所立达赖转世"灵童"一事。①这些官员的派遣,无论是从官阶品级上看,还是从数月至一年多的驻藏时间上看均与赫寿相当,所不同的是赫寿虽有"办事"之名,但席柱等人却实际承担并且履行了办事之责。)八年后(1713),清廷为平抑前藏地方势力,又特别于后藏册封了罗桑意西为"班禅额尔德尼",颁给金册金印。康熙六十年(1721),清中央两度出兵西藏,戡平蒙古准噶尔之乱后,对西藏地方的政治体制进行了一次大的变革,废除了原先由蒙古汗王和第巴领导的制度,将原在蒙古汗王属下供职的康济鼐封为三品首席噶伦,将地方大权交给藏族担任的3个噶伦掌管(两年后又增添了颇罗鼐和扎尔鼐两名噶伦),实行集体领导制,避免独断专行,祸乱再生。

然而,这一状况仅仅维持了6年,西藏就发生了阿尔布巴伙同隆布鼐、扎尔鼐戕害首席噶伦康济鼐的严重内讧事件。雍正五年(1727),雍正帝毅然决定加强封建中央集权统治,正式派遣驻藏大臣僧格、马喇驻藏办事,直接参与治理藏务。从此驻藏大臣成为定制,规定驻藏大臣三年一换,并留川陕兵2000人驻守西藏。驻藏大臣设置初期,任务权限不甚明确,其职权为照看达赖、班禅等人,安抚西藏民心,处理一般事务,及时地向中央禀报西藏情况等。西藏政务由颇罗鼐一人主持近20年。颇罗鼐受封郡王,始终拥护清政府,遵循皇帝旨意办事,对西藏社会安定、生产发展、人民生活稳定作出了很大贡献,赢得了朝廷的赏识和

① 《清圣祖实录》,卷二三六,页17。

藏族人民的爱戴。颇罗鼐病逝后,其子珠尔默特那木扎勒袭父郡王爵位,但他却背道而驰,阴谋叛乱,所幸为驻藏大臣所剪除。借此西藏"措置转关一大机会",清政府于乾隆十六年(1751)颁布了《酌定西藏善后章程》13款,再一次对西藏地方行政体制作了重大改革:废除郡王制度,正式建立噶厦政府,内设1僧3俗4位噶伦,噶伦间互相平等。同时清政府授权七世达赖喇嘛格桑嘉措亲政,与驻藏大臣共同领导处理地方各项事务。凡重大事务噶厦须"禀报达赖喇嘛并驻藏大臣酌定,俟奉有达赖喇嘛并钦差大臣印信文书遵行"。至此,清廷首次以颁布法律章程的形式,提高了驻藏大臣的地位,明确了钦差大臣驻藏所应履行的具体职权。并将清兵驻藏数额恢复到雍正初年一样,将藏北三十九族地区(今丁青、巴青等一带)和达木蒙古八旗(今当雄)划归驻藏大臣直接统辖指挥。乾隆五十六至五十七年(1791—1792),清朝出兵万余人击退入侵西藏的廓尔喀人后,于1793年颁布了著名的《藏内善后章程》29条,再次扩大、完善了驻藏大臣的职权,并就西藏行政人事、宗教监管、军事、司法、外事、财税等多方面,全方位地进行了详细彻底的整饬改革,卓有成效地强化了清廷对西藏的施政,使有清一代中央政府对西藏的管理达到了较完备的阶段。

纵观清代前期,清政府继承发展了元、明两朝中央政府对西藏的治理,反映在西藏土地关系上,则更为充分地体现了对西藏的统辖关系。

首先,中央皇朝对西藏土地具有最高所有权。如前所述,清朝先后曾给固始汗、达赖喇嘛、班禅额尔德尼、拉藏汗、桑结嘉措、颇罗鼐等人敕予封号。在封建社会里,分封本身表现了明确的隶属关系。正是基于这种隶属关系,受封过的西藏上层贵族、

领主阶级以及历任摄政、噶厦地方政府等，无不以“奉皇帝圣谕……”的名义对其属下贵族寺院颁发封地文书，使之享有对土地的合法占有权。如藏历十一饶迥阳水马年(1642)固始汗给拉日孜巴的封文，五世达赖喇嘛封给贵族乃堆525克土地的封文，藏历十二饶迥阳火龙年(1736)颇罗鼐颁给甘丹塔吉林领地的法令等。[①] 另外，一些得到西藏上层封地文书的僧俗领主，以后又呈请驻藏大臣颁给封文，而驻藏大臣通过下发令牌，对逃亡农牧民的安置和对支应乌拉差役的规定，也体现了清廷对西藏土地的最高权力。

第二，有权变动行政区划，封赐、奖赏或抄没地方土地、家产等。康熙五十八年(1719)和雍正九年(1731)，清政府将昌都、察雅、类乌齐等地采邑分别直接赐给昌都帕巴拉呼图克图、察雅罗登协绕呼图克图、类乌齐庞球呼图克图，由他们在辖区内实行“政教合一”的统治，并直接向清廷纳贡。雍正六年(1728)清廷进行了一最大的行政区划变动，将原属于达赖喇嘛管辖的后藏拉孜、昂仁、彭措林3个宗和若干豁卡封给班禅额尔德尼管辖，同时将康区东部的打箭炉、理塘、巴塘等地划归四川管辖，将康区南部的中甸、维西、德钦等地划归云南管辖。雍正帝时还下令将芒康、贡觉、左贡、洛隆、硕般多、边坝、桑昂曲宗封给达赖喇嘛管辖等等。另外，从七世达赖起形成定制，以后历世达赖、班禅喇嘛的父亲均被清朝皇帝敕封为公爵，西藏地方政府要给予他们一定的庄园、牧场，使其成为占有领地的新兴贵族，这也从一个侧面说明了中央对地方土地的领属所有权。对于叛逆者，朝廷可下令褫革他们的爵位、官职，抄没其田产什物等。如乾隆十

① 参见《西藏自治区概况》，第254—255页，西藏人民出版社，1984年。

六年(1751)查抄珠尔默特那木扎勒家产,五十八年(1793)抄没沙玛尔巴在羊八井的寺院庄园等。占有了封地的贵族和寺院,也必须效忠清朝皇帝,在行政事务和宗教上为地方政府尽心尽责,完成应当承担的差役赋税等,否则朝廷有权收回封地,还有权撤回地方当局滥行赏赐他人的土地、人户和免差文书。

第三,中央政府间接收取部分土地租赋、差税,有权减免地方差税,对其进行监督、管理。封建农奴制的西藏地租是以摊派的形式收取的,支应乌拉差役是其特征之一。据史料记载,在清代西藏各地摊派差役中有"驻藏大臣衙门用粮税"、"驻藏大臣取暖木炭税"等。驻藏大臣所属三十九族地区和达木蒙古八旗等地则径直向驻藏大臣衙门缴纳赋税、支应差役。这些虽仅占整个西藏地租、差役的极少部分,但也说明了清政府是西藏土地的主人这一问题的实质。乾隆年间,《酌定西藏善后章程》13款,特别是《钦定藏内善后章程》29条的颁行,清廷有鉴于西藏地方创痕累累,苛捐杂税繁重,百姓流离失所,苦不堪言,下令赈济贫民,蠲免钱粮债务,实行休养生息。并规定驻藏大臣"审核西藏地方赋税和收入开支","核定西藏差税的增减",官家、贵族、寺院所属封地、人口户籍一律造具花名清册,送驻藏大臣和达赖喇嘛处各存一份,以便检查。当地税收、乌拉等各种差役无论贫富平均负担,"实有劳绩需要优待者,由驻藏大臣并达赖喇嘛协商发给免役执照"。还规定"今后噶伦、代本、活佛头目及达赖之亲属因私,一律不得任意派用乌拉。因公外出,由驻藏大臣并达赖喇嘛发给盖印之执票,沿途按票派用乌拉"。旨在限制贵族、官吏勒索财物和无偿使用差役,改部分差役为有偿劳役。此外,清政府于西藏地方进行过数次大规模的清查户口、土地、差税,审核各贵族、寺院的封地文书和免役执照等工作,如《铁虎年清

册》、《铁马年清册》、《铁羊年清册》、《铁猴年清册》等,其中尤以藏历第十四饶迥铁虎年(1830)的清查最具规模。这一清查结果在呈报清政府批准后,作为西藏地方政府征派差役赋税的重要依据。总之,清廷操控着西藏土地的分封、赏没、变更,监督地方差税,签发乌拉牌票和通行护照的大权,从政策上强制命令地方当局减免百姓差税债务,实行轻徭薄赋。这些历史事实说明了清中央政府是西藏土地的最高所有者,对西藏拥有完全的主权。

第三节 清代后期

19世纪中叶,英国发动了侵略中国的鸦片战争,用炮舰撞开了中国东南门户。其后帝国主义列强蜂拥而至,先后发动了侵略我国的一系列战争,使中国一步步地沦为半殖民地、半封建社会。与此同时,英俄等帝国主义国家借着与清廷签订的不平等条约,以“传教”、“游历”、“探险”、“通商”等名目繁多的幌子甚至是武装进攻,把侵略的魔爪伸向了我国西藏地区,藏族人民遭受了更加深重的苦难。道光二十五年(1845),驻藏大臣琦善关于“嗣后商上及扎什伦布一切出纳,著仍听该喇嘛自行经理,驻藏大臣毋庸经管”[①],及前后藏额设藏兵一切操防校阅营伍事宜,概行责成噶伦、代本管理两个奏章,经朝廷允准。从此,地方财政监督审核和部分兵权,这两个至关中央对地方行使主权的重要内容经琦善之手放弃了。光绪年间,英国两次大举进犯侵入西藏。昏庸至极的驻藏大臣有泰,以达赖不肯支应夫马为由,拒往边境谈判,被英人强引为“中国在藏无主权确证”载入蓝皮

① 《清宣宗实录》,卷四一二,页3。

书中。可见,由于帝国主义的入侵,加之清政府的腐朽懦弱和个别驻藏大臣的偾事误国,使相沿数百余载的中央政府对西藏的管理及主权关系受到了严重的削弱。

但是,任何事物都有其两面性。从鸦片战争爆发至辛亥革命的 70 余年,清政府继续行使对西藏的主权管辖,这是事物的本质和主流。绝大多数驻藏大臣也能够肩负历史重责,代表中央政府有效地督办西藏地方的行政、吏治、司法和财政事务,并直接掌管外交及军务大权。

——达赖喇嘛、班禅额尔德尼的转世、坐床、亲政等由清中央批准。清朝中后期,西藏地方争权夺利日趋激烈,有几位达赖喇嘛早逝。然而,每一世达赖、班禅及藏内各大呼图克图的转世灵童须经清朝皇帝批准。如十三世达赖喇嘛土登嘉措当时就是由八世班禅及地方政府等报经驻藏大臣松淮上奏请免予掣签,光绪帝特予批准的。咸丰五年(1855)十一世达赖克珠嘉措甫满 18 岁,也是经清帝批准其亲政的。

——任免、奖惩地方各主要僧俗官员。清代后期尽管世界一些帝国主义国家的入侵和国内民族矛盾的加剧,致使整个中华民族动荡不安,危机四伏,可是清中央仍具有管理西藏地方的绝对权力,西藏地方凡事须经驻藏大臣奏请清廷批准,或照有关章程规定执行。关涉西藏人事的重大问题,自不待言。道光二十四年(1844),被清廷封为“诺门罕”之职衔并同时兼任达赖师傅和甘丹赤巴之职的萨玛第巴克什(ས་མ་ཏི་པཀྴི),因“无事非弊,无弊非赃”,并有暗害九、十世达赖喇嘛,虐待十一世达赖喇嘛,独霸地方大权之嫌,经七世班禅等上诉,驻藏大臣琦善等禀奏清政府革去其“诺门罕”之职衔,发配黑龙江。其后经驻藏大臣参奏褫职的摄政还有噚征阿齐图即热振呼图克图、第穆呼图克图

等。噶伦不遵驻藏大臣节制，被请旨严惩革职者更多。噶伦以下各级僧俗官吏的任命、考核、参奏惩处，仍由驻藏大臣主持。十三世达赖喇嘛在 1904、1911 年两次离藏出走时也曾被清廷革除其名号。[①]

——抵御外侮，维护国家领土的完整。道光二十一年(1841)九月，拉达克森巴人侵入后藏，驻藏大臣孟保派代本率藏军千余人日夜兼程前往抗击，杀敌 200 余，收复失地 1700 多里。咸丰五年(1855)，廓尔喀因藏尼边贸纠纷，侵占了后藏若干宗寨。光绪九年(1883)，廓尔喀商人设在拉萨的商店被焚抢，廓尔喀军队威胁犯藏。这两件事的解决处理，虽然后来签订了不平等的《藏尼条约》或由中央财政筹款赔付 10 余万两白银，但也说明了清政府对西藏是承担了领属之责的。光绪中叶，驻藏大臣文硕在著名的隆吐山抗英保卫战中的立场也表现了这一点。他与广大的藏族人民站在一起，力主抗英保卫领土，坚决反对和抵制朝廷的媚外屈服政策。他数次上奏陈述英帝野心，劝说朝廷与英据理力争，从速筹饷、筹兵、筹将，进行自卫。同时督促西藏当局派遣高级官吏赴前线指挥，并面授机宜，不能轻敌，“不取坚硬接仗之法”，不应集中兵力迎敌，而应采取分散伏击，利用昏夜，截其粮秣，断其军需等“以柔克刚之法”。文硕的言行极大地鼓舞了藏族人民的对敌斗志。20 世纪初，英军再次侵藏，占领拉萨，强迫西藏地方政府签订了非法的《拉萨条约》。其中要求西藏赔款 70 万英镑(合 750 万卢比)，后英方虽然减少至 150 万卢比，但却要求每年赔偿 10 万卢比，这样他们就可以以未偿清

---

① 《清季筹藏奏牍·有泰》，卷一，页 19、21；《联豫驻藏奏稿》，页 154—158。参见《藏族简史》，第 348，355—356 页，西藏人民出版社，1985 年。

赔款为由长期驻兵西藏霸占我国领土。清政府有鉴于此,也考虑到“番情困难,财力维艰”,在中央经济衰败、财力枯竭的情况下,仍决定“此次赔偿共计银一百二十余万两”,由中央支付,[①]并且坚持3年分3期付清赔款,尽早收回西藏领土。

——继续行使有关西藏涉外权力。19世纪末,英帝为进一步控制西藏,并最终将其变为殖民地,公然诋毁我国在西藏的主权是“宪法上的虚构”,企图抛开清中央政府直接与西藏地方政府往来,造成西藏是“独立国家”的既成事实。光绪二十六至二十七年(1900—1901),英印总督寇松三次写信试探达赖喇嘛,结果遭到原封退信的拒绝,并得到严正声明:缘由过去章程规定,我(达赖喇嘛)没有和驻藏大臣商议,不能与任何外国政府通信往来。从而使英帝分裂中国的阴谋破产,也证明了清廷掌管西藏外事权的效力。光绪三十二年(1906),英人以离间西藏与清王朝隶属关系为目的,又故伎重演,在清廷分3期偿付战争赔款上,明知英藏之间不得有任何外交关系,但却故意要西藏方面派一噶伦将赔款支票亲交英人。中国政府坚决拒绝了这一挑衅行为,除1、2期赔款由汇丰银行汇交英印政府外,第3期赔款由驻藏大臣张荫棠奉中国政府训令,将支票亲自直接送达英人手中。事毕,英军侵藏头目荣赫鹏不无感叹:张氏之举“殆欲坚决行使中国在藏主权,而不许地方当局自决,并欲阻碍英藏间一切直接交通……”[②]

——整饬藏政,讲求吏治,发展生产。清季,由于帝国主义

---

① 《清德宗实录》卷五五〇,页13。

② [英]荣赫鹏《英国侵略西藏史》(孙熙初译),第270页,西藏人民出版社,1983年。

的入侵和清廷的腐败没落，边疆西藏同祖国内地的命运一样岌岌可危。面对如此局势，受到西方改良主义思想影响的张荫棠、联豫等人就任封疆大吏后，力谋自强，在藏宣讲爱国主义、社会进化之理及富国强兵之道，实行了一系列革除弊政的举措，弹劾惩治了满、汉、藏族昏聩误国者、贪官污吏数十人，并上奏治藏刍议十九条、西藏地方善后问题二十四条。内容包括优待达赖、班禅，恢复藏王体制，以汉官监督；设置西藏行部大臣，另设会办大臣，统治全藏，下设参赞、参议等官，分理内治外交、督练、财政、学务、盐茶、巡警、农务、工商、路矿等九局事务；筹饷练兵；修筑交通；兴办教育；清查户口、租赋，革除苛政乌拉差役；振兴农工商业，发展生产，大力倡导农垦，提出了新的垦地征税办法。从此之后，西藏地方政府对各属下领主封地内的开荒进行登记，将所收税款收缴政府。张荫棠的上述治藏方针由于各种原因，虽未能全部付诸实施，但为后来噶厦地方政府组织描绘了一个轮廓，对当地各方面建设起到了重要的借鉴作用。其后，联豫于西藏也实行了政治改革及“新政”，如开办商埠，添练新兵，兴办学堂，筹垦荒地，开采矿山，这实际上是落实张荫棠未能实施的计划。与联豫治藏同步，四川总督赵尔丰也于西康大力实行“改土归流”和“新政”，他先后废掉了康区四大土司及其下属大小土司势力，剥夺了昌都、乍丫（察雅）等呼图克图的政治权力，结束了金沙江以东瞻对地方（今四川甘孜州新龙县）由拉萨派官管理40余年的历史。“渠将各土司先后改土归流，使之直接接受中国官吏管辖，并以特殊手段，取缔藏东喇嘛制度，如规定僧侣数目，削减寺院权威，增加寺院捐税……”[①] 改川边各归流行政机

---

① 《英国侵略西藏史》，第276、277页。

构为府、所、州、县、乡，政府亦开始向农牧民征收农业税，岁收粮税银7万余两。另外，视土地丰瘠征收地租，“每亩占总收获额的百分之二十、三十或四十”[1]。足见斯时，康区不仅土地最高所有权归中央政府，土地的占有和使用权也牢牢地操握在清政府手中。

第四节　民国时期

1912年，辛亥革命结束了清封建专制皇朝的统治，取而代之管理西藏地方的是中华民国政府。是年1月1日，孙中山正式就任中华民国第一任临时大总统，首先发布了汉、满、蒙、回、藏五族共和宣言。随后他又于主持制订的《中华民国临时约法》中明文规定：“中华民国领土为二十二行省，内外蒙古、西藏、青海。”这是新的中央政府以法律条款形式，明确宣布西藏为我国领土的一部分。不久，袁世凯接替民国大总统职位后，重申蒙、藏、回、疆各地及各民族同为我中华民国领土及国民，并先后在北京设立了中央专门管理蒙藏一切政治行政等事务的机构——蒙藏事务局(曾更名蒙藏事务处)，公布了中华民国国会组织法及西藏、青海藏族代表的名额。为继续行使国家主权之责，袁世凯接受十三世达赖喇嘛的申请，恢复其名号，又任命钟颖为驻藏办事长官，接替尚在拉萨滞留的清朝最后一位驻藏大臣联豫。

辛亥革命爆发的消息传到拉萨，驻藏清军分裂为主张共和及拥戴帝制的对立两派，他们互相仇杀、哗变，部分人变卖枪弹返回内地。西藏少数亲英势力在英帝插手干涉下，一面乘机组

① 《英国侵略西藏史》，第282页。

织军事力量驱逐清驻藏官员和驻军,策划分裂;一面护送十三世达赖返藏,制造藏汉民族仇恨,西藏局势大乱。1912年底,达赖喇嘛自印度回到拉萨,民国政府为缓和与地方的关系,加强对西藏的管理起见,屡函达赖喇嘛,嘱其效力中央,安定地方。在此情况下,达赖喇嘛多次表示将尽快恢复与中央的正常关系,其中包括西藏领土仍在中央政权之下,西藏官制由中央政府制定,中央政府驻藏军队保持在1500名以内,中央政府任命汉族官吏赴藏就职等。班禅额尔德尼、哲蚌寺僧众及其他一些僧俗官员此期也在为改善同民国中央政府的关系而尽心尽力。

可是,无论是民国政府,还是西藏各方的努力都遭到了英印当局的破坏。他们横加阻挠中国政府前后派往西藏的杨芬、姚锡光劝慰员,马吉符、姚宝来册封专使,陆兴祺护理西藏办事长官和陈贻范西藏宣抚使,不准他们取道印度前往拉萨,断绝中央与西藏地方政府的一切联系。更令人不能接受的是,英帝在所谓的"西姆拉会议"上,粗暴干涉我国内政,杜撰玩弄"宗主权"的鬼把戏,将我国的藏族居住区划分为"内藏"、"外藏",扬言"中国不得派员驻藏,不设文武官员",怂恿西藏代表附和英帝意见等等。可以说为了达到分裂西藏的目的,英帝使出了浑身解数,用尽了卑劣的手段。

1919年,在内地"五·四"运动和全国人民反帝风暴影响下,中央大员李仲莲、朱绣等人冲破阻力,抵藏宣讲中央"五族共和"精神。达赖喇嘛也诚心愿意"倾心内向、同谋五族幸福"。在这种氛围下,英帝在藏势力不得人心,一天天衰退。1921年英帝分子贝尔被逐出拉萨。1927年,国民政府在南京成立后,又重申了历届中央政府的严正立场,西藏仍实行自治制度,于中央行政院下设专司蒙、藏等少数民族地方事务的机构——蒙藏委员

会。达赖、班禅方面也派员于南京设立办事处,达赖喇嘛还派遣贡觉仲尼等为代表向中央汇报西藏情况,接洽关系等。至此,自清末民初以来,一度被英帝挑拨离间所造成的西藏地方与中央政府之间的不正常关系得到改善。1933 年十三世达赖圆寂。翌年,国民政府专使黄慕松在入藏祭吊十三世达赖喇嘛的同时,于拉萨设置并保留了中央专使行署,由参议刘朴忱负责,架设无线电台,保持与中央联络,还建立了小学、门诊所和气象测候台。刘朴忱之后,蒋致余、张威白等人继续恪守中央在藏职权,不过职官机构尚不完备,远远不能适应形势发展要求。因此,1940 年蒙藏委员会委员长吴忠信在入藏主持十四世达赖喇嘛坐床典礼后,立即着手扩大完善了中央政府驻藏职能机构及设置。同年 4 月 1 日,国民政府蒙藏委员会驻藏办事处正式在拉萨成立,由正、副处长(简任)各一人负责统理事务,下设两个科(后增至三个科),掌理中央驻藏一切事务,此制度延续直至西藏解放前夕。

第二章　地方政权

第一节　元、明时期地方政权

公元842年,吐蕃王朝崩溃灭亡,西藏全境不复统一,社会上经历了长期的战乱,直到11世纪时才渐趋稳定,藏传佛教由于一些新兴领主的支持而得到恢复和发展,形成了后弘期的几个教派,在这些教派史中叙述了在各地创派建寺的经过。阿里地区的三个土王分治时间最久,前后藏兴起的桑耶、亚泽、雅隆、萨迦等地方势力都标榜着是望族后裔并与佛教紧密结合在一起。到12世纪涌现出帕竹、止贡、蔡巴、达垅等许多噶举教派的各个地方实权人物,各据一方不相统属。13世纪初成吉思汗率蒙古军西征,路经柴达木和拉达克地区,前藏的雅隆、蔡巴两地首领曾经议降蒙古,并与萨迦首领取得联系。这是前后藏大领主间首次聚议政事。

按照蒙古的惯例,汗王的子弟每占领或招降一地,即以其地为自己的封地。先后曾有:窝阔台招降萨迦;蒙哥招降止贡;阿里不哥招降噶玛、达垅;旭烈兀招降止贡、帕竹、雅桑;忽必烈招降蔡巴、止贡、萨迦、古尔摩。1244年,西凉王阔端发兵入前藏,

命后藏萨迦领袖入谒,嘱其函劝前、后藏地方领主归顺。[1]

忽必烈即帝位后,统一了包括西藏在内的全国南北地区,建立了大元国号。

循蒙古故例,元朝曾先后封皇族子弟奥鲁赤为西平王、铁木儿不花为镇西武靖王,以西藏为其世袭采邑封地,由他们派蒙古军驻镇并赴藏征收税赋。

元世祖对藏传佛教在西藏民间最有势力的噶当、萨迦、止贡噶举、达垅噶举四派中,独倚重前在凉州的萨迦昆氏家族八思巴、恰那兄弟,尊萨迦教派领袖八思巴为帝师(初封国师),并规定嗣后历朝皇帝必尊萨迦派一位高僧为帝师。又以曾尚蒙古公主的萨迦地方领袖恰那为白兰王,爵位在西平、镇西武靖诸亲王之上,[2] 并将后藏及羊卓等七处领主拨归他节制,派他返回西藏筹划地方建置。然而恰那以及其后先后都受封为白兰王并奉命返藏建政的四位萨迦地方首领,都在他们回去后不久即去世,因而萨迦首领始终没有完成领导本地方政权的建置。

元世祖十分重视对西藏地方的管理,创设宣政院(1264 年置,初名总制院,即释教总制院,1288 年改名),与中书省、枢密院、御史台平行,专辖全国寺院及吐蕃全境,特授命由帝师领院事并辟举一位僧人充任第二院使,遂成元代定制。院使秩从一品。宣政院派遣官员赴西藏铨叙地方领主,清查农牧户籍,设置军粮驿站,遂置乌思、藏、纳里速古鲁孙(前藏、后藏、阿里三部)

---

① 东嘎·洛桑赤列著《论西藏政教合一制度》(郭冠忠、王玉平译),第 60、61 页,中国社会科学院民族研究所,1983 年。

② 《元史》世系表载,白兰王用驼纽金印,西平王及镇西武靖王则用驼纽镀金印,列在其后。

等三路宣慰使司都元帅府，辖前后藏13万户及阿里三领主，[①]这大体上勾勒出元朝统一前后，西藏地方新兴领主的封建割据局面。在这些领主中，萨迦的本钦（དཔོན་ཆེན，长官）、止贡的巩钦（སྒོམ་ཆེན，大修士）、帕竹的第巴（སྡེ་པ，首领）等都是受封为万户的地方实力派，但萨迦本钦出自帝师的亲信，有的本钦还受命担任宣慰使，他便有权征调十三万户支付差役，供应站赤。帝师又有以领宣政院事而颁布与诏敕并行的法旨的大权。萨迦派在元朝历代皇帝的支持下在西藏享有绝对权威。

史籍中对元代的西藏政局称为萨迦政权。

元末明初，萨迦派内讧，势力衰弱，帕竹万户长绛曲坚赞先征服了前藏的蔡巴、雅桑等领主，又与萨迦本钦进行了长期的权力之争，最终使本钦降顺。绛曲坚赞乃受元朝封为大司徒，并在前后藏创设十三个宗（营寨），由他任命宗本（寨官），成为西藏境内地方一级的行政建制。

明朝废除元代帝师、宣政院的管理体制，在西藏设置乌思藏都指挥使司及俄力思军民元帅府，但没有派官赴任，也没有派兵驻镇，而是分封当地的领主任官职，帅军队。明朝对于各教派的领袖只是授予法王的荣誉，对于帕竹、止贡、达藏、贡觉、灵藏等地方实权人物，则封为阐化、阐教、辅教、护教、赞善等五王，并准予世袭。其中，帕竹阐化王权势最大，由他所任命的各地宗本，也都得到了明朝的承认并封为都指挥使司佥事，以确立帕竹的权威地位。

---

① 阿里三领主分领普兰、古格（札达）、玛域（拉达克）等地区。前后藏13万户，有前藏的帕竹、止贡、蔡巴等万户六，后藏的萨迦、夏鲁、曲弥等万户六，和前后藏之间的达垅万户一。由于各万户互有消长，史籍中所列其名也不尽相同。

史籍中对明代的西藏政局称为帕竹政权。

到17世纪初，帕竹首领任命的仁蚌宗本举兵推翻帕竹的统治，于日喀则建政，称为第悉藏巴（又称藏巴汗）政权。第悉藏巴仍保持原有宗一级建制，他崇奉噶玛噶举教派，对格鲁派进行强制镇压，招致和硕特蒙古固始汗于1642年率军攻占日喀则，推翻第悉藏巴在西藏的短期统治。

第二节　清代以来的地方政府

清代以来的地方政府包括1642年蒙古和硕特部首领——固始汗在西藏建立的蒙古汗王领导下的第巴制地方政府，以及此后经清中央政府先后改制为噶伦、郡王制，并于1751年设立政教合一的地方政府噶厦。噶厦一直延续到1959年3月。西藏地方政府这300多年的历史（1642—1959）大致可分为三个时期：

一、汗王制时期（1642—1717）

公元17世纪前期，在我国东北地区由满族建立的政权——后金改国号为清，逐渐强大，正欲入主中原；在西北地区，卫拉特蒙古也聚集力量，欲争天下。此时，西藏正处于混乱的割据局面。盘踞后藏地区崇奉噶玛巴教派的第悉丹迥旺布（汉籍作第悉藏巴或藏巴汗）力图阻止格鲁巴教派（黄教）的发展，禁止格鲁派在拉萨举行传召法会。第悉藏巴还联络占据青海的喀尔喀蒙古首领却图汗和康区的白利土司顿悦多杰（信奉本教）准备围剿格鲁教派。这一危机迫使黄教集团急于觅求外援。于是第四世班禅罗桑却吉坚赞和第五世达赖罗桑嘉措于1634年派遣专人

向固始汗求援。

固始汗是卫拉特蒙古和硕特部首领，本名图鲁拜琥，原驻牧于天山北路，后扩张到天山南路，此时受格鲁教派的邀请，遂于1637年在吉学第巴益新(སྐྱིད་ཤོད་སྡེ་པ་ཡིད་བཞིན)的引导下，只带少数随从，化装成商人来到拉萨，会见了四世班禅和五世达赖，并得到"丹增却杰"(བསྟན་འཛིན་ཆོས་རྒྱལ意为：持教法王)的称号。他与格鲁教派结成抗击第悉藏巴的联盟。同年冬，他自新疆发兵，突袭却图汗部，占领青海，1638—1640年又自青海入康区消灭白利土司。1641年他从康区领兵入卫藏，以会见达赖、班禅为名把班禅从扎什伦布寺迎请到拉萨予以保护，然后率军包围日喀则第悉藏巴的官邸，在达赖的亲信索朗群培(又名索朗绕登བསོད་ནམས་རབ་བརྟན，曾任五世达赖时的第一任第悉སྡེ་སྲིད)的支援下，执杀第悉藏巴丹迥旺布，彻底摧毁后藏地方政权。固始汗用武力占有了甘、青、川、康藏区和卫藏，成了统治整个藏族地区的汗王。《清实录·雍正二年》："青海、巴尔喀木(བར་ཁམས)、藏(གཙང)、危(དབུས)乃唐古特四大部落，固始汗据占此地，以青海地面宽大可以牧养牲畜，喀木地方人众粮多，遂将伊子孙分居此二处，伊则在青海游牧居住。喀木地方为伊等纳贡。藏、危二处从前原施舍为达赖喇嘛、班禅喇嘛香火。"固始汗把卫、藏地区献给五世达赖喇嘛作为供养，同时又命其长子达延汗(ཨི་ཤི་ཏུར་ཧན་ཏཱ་ཡན་རྒྱལ་པོ或བསྟན་འཛིན་ཏཱ་ཡན)常驻拉萨辖其部众，命第六子多尔济佐之，留蒙古骑兵驻牧于当雄，以控制卫藏各地。固始汗本人率兵驻后藏日喀则(后亦移驻拉萨)。固始汗任命五世达赖的第巴(又称第悉)为西藏地方政府的第巴。于是五世达赖借助固始汗的武力并通过第巴逐步增强对西藏地方政府的控制；固

始汗则借达赖喇嘛之宗教威望，巩固了在甘、青、川、康藏区的统治，并增强了对其他蒙古各部汗王的号召力。

1642年以后，地方政府在卫、藏地区很快设置行政机构、颁布法典、征收赋税。因为从二世达赖至五世达赖驻锡哲蚌寺的甘丹颇章，由于五世达赖的影响，后来对西藏地方政府又称甘丹颇章政权。由于第巴为最高行政长官，故藏族称地方政府为“第巴雄”，意为第巴政府。

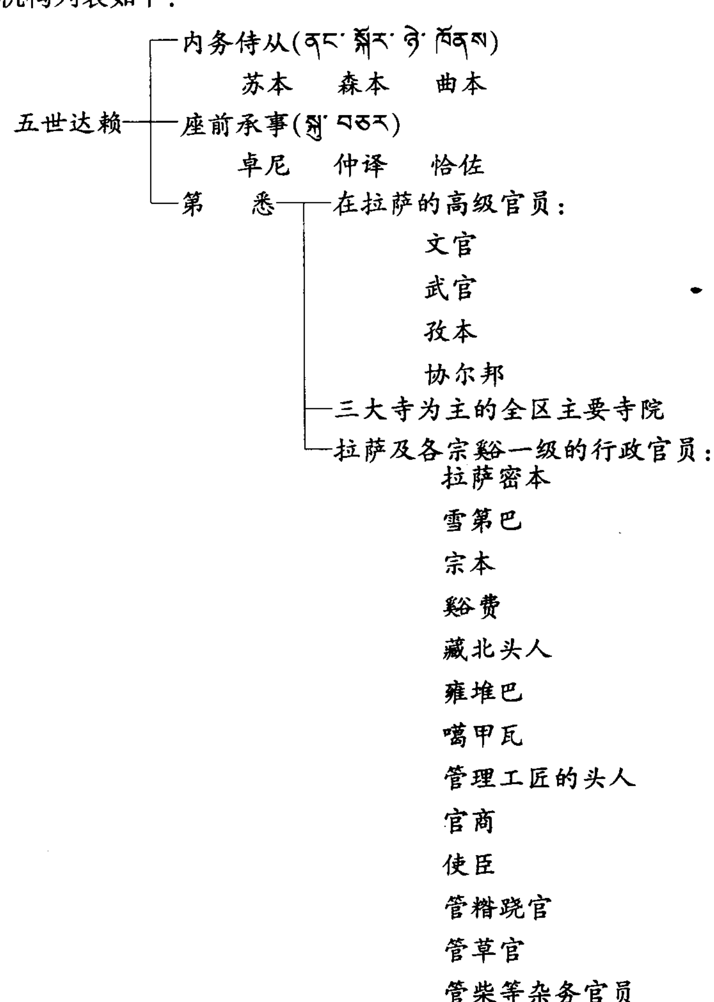
尊崇、利用黄教（格鲁教派）以统治蒙藏民族，是清朝的一贯政策。用乾隆皇帝的话说就是“兴黄教，即所以安众蒙古。”1644年顺治皇帝建都北京，取代明朝统治全国。多次邀请五世达赖进京。1652年五世达赖应邀赴京朝觐，于1653年1月到京。顺治皇帝以隆重的接待，丰厚的馈赠，接待五世达赖喇嘛，封为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”，赐给金册、金印。这就更加提高了他在蒙藏地区的声望和影响，从而进一步推进了统一全国的事业。

顺治皇帝在册封达赖的同时又册封率兵坐镇西藏的蒙古汗王固始汗为“遵行文义敏慧顾实汗”。

五世达赖后期，西藏第巴政府借鉴萨迦派八思巴设置的“十三种侍从官员”①的制度，沿袭帕竹时期的委派宗豁官员的制度，1681年第悉桑结嘉措制订了《各级官员办事条例二十一则》（“སྣང་རྟོར་གསལ་བར་སྟོན་པའི་དྲང་ཐིག་དྭངས་ཤེལ་མེ་ལོང་ཉེར་གཅིག་པ”），以法律的形式，明确规定了各级官员选拔、任用的标准及其职责权限。

① 《萨迦世系史》（藏文）175页。“ལས་ཀྱིཚན་བཅུ་གསུམ་ནི་གསོལ་གཟིམ་མཆོད་གསུམ། མཇལ་ཡིག་མཛོད་གསུམ། ཐབ་འདྲེན་གདན་གསུམ། སྒྲ་རྟ་མཛོ་ཁྱི་བཞི།”

根据《条例二十一则》所述，把初建时期的西藏地方政府的组织机构列表如下：



西藏地方政府草创时的行政机构表虽然比较简单，但已具备后来机构的大致框架。

官员分为僧官系统(རྩེ་སྒེར或རྩེ་དྲུང孜仲)和俗官系统(ཤོད་སྒེར或དྲུང་འཁོར或ཤོད་དྲུང“仲科”或“雪仲”)。行政事务中，僧俗并用，因崇宗教故僧官列于俗官之前。

第悉(སྡེ་སྲིད)，藏文文献中还写作“萨迥”(ས་སྐྱོང)或“萨旺”(ས་དབང)，是处理日常行政事务的最高长官，五世达赖时先后有5任第悉：

1. 第悉·索朗绕登(སྡེ་སྲིད་བསོད་ནམས་རབ་བརྟན)
   执政 17 年(1642—1658)。索朗群培(བསོད་ནམས་ཆོས་འཕེལ)、甲勒曲则(རྒྱ་ལི་ཆོས་མཛད)都是他的别名。
2. 第悉·称列甲措(སྡེ་སྲིད་འཕྲིན་ལས་རྒྱ་མཚོ)
   执政 9 年(1660—1668)。
3. 第悉·罗桑图道(སྡེ་སྲིད་བློ་བཟང་མཐུ་སྟོབས)
   执政 6 年(1669—1675)。
4. 第悉·罗桑金巴(སྡེ་སྲིད་བློ་བཟང་སྦྱིན་པ)
   执政 5 年(1675—1679)。
5. 第悉·桑结嘉怗(སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ)
   执政 27 年(1679—1705)。

苏本(གསོལ་དཔོན)、森本(གཟིམ་དཔོན)、却本(མཆོད་དཔོན)是主管达赖的饮食、起居和宗教活动的僧人，每日侍候于达赖左右，一般不参与军政大事。所以把这“三本”(གསོལ་གཟིམ་མཆོད་གསུམ)称作“内务侍从”(ནང་སྐོར་ཉེ་གནས)。

卓尼(མགྲོན་གཉེར)，接待宾客的僧官。其职责是组织安排每天在达赖座前举行的“僧官早茶聚会”(དྲུང་ཇ)(即常住布达拉宫

的僧官每天集会在达赖座前,听从当天政教事务的安排,宫内供应早茶)。向达赖汇报政教大事或呈文审阅,都是通过卓尼。各寺活佛、贵族、新任官员拜见达赖,也由卓尼引荐,安排接见日期。卓尼有权巡视、监督布达拉各机构的工作情况。

仲译(དྲུང་ཡིག),通常译为秘书。“孜译仓”设立前,只设仲译这个官职,负责起草达赖的公文、政令如规章、条例、布告,以及信件等,并负责管理达赖印章等。

恰佐(ཕྱག་མཛོད),又称孜恰(རྩེ་ཕྱག)或彻德办事员(འཕྲུལ་བདེ་ལས་འཛིན་པ)。管理“商上小库”(འཕྲུལ་བདེ་ལས་ཁུངས),总司出纳。保存朝拜者献给达赖的贵重物品,供应达赖日常生活所需的一切物品。所以每年派出官员或商人(ཚོང་དཔོན,政府派出的“官商”)采购茶叶、布匹、糖果等,向一些地方征收金子、上等氆氇等土特产品,以保证供应。

卓尼、仲译、恰佐三种官员经常在五世达赖座前办事,所以称为“座前承事”(སྐུ་བཅར)。

文官(臣相,བློན་པོའམ་འབྱིང་སང),这是地方政府赐给地区性的世袭大贵族的一种头衔。后来演变出噶伦(བཀའ་བློན)这一职衔。

武官(玛本和代本,དམག་དཔོན་དང་མདའ་དཔོན),征集自己领地(庄园)的兵丁为政府率兵打仗的贵族。政府赐给武官(将领དམག་དཔོན)代本等头衔。第悉桑结嘉措建2100名的“森巴”军(གཞིས་པ),兵源来自拉萨、山南各宗耕种“森冈地”(གཞིས་ཀང)的差民。后来“森冈地”逐渐减少,“森巴军”也减为450名。

孜本(རྩིས་དཔོན),据说从1646年起普查全藏农牧区的土地、人口、牛羊,编辑成《土地清册》(ས་ཐོ་ཞིབ་གཞུང)、《全藏户籍》(སྒོ་ཁྲ་མི་གཞུང)、《赋税清册》(འབབ་དེབ)、《牧区牛羊登记册》(ཀ་གཞུང)。

对以上清册,每隔五六年核对一次,再编新册,因此成立专门机构——孜康(རྩིས་ཁང)(见《西藏文史资料》藏文,第十三辑,44页)。孜本是主管孜康的官员。其任务是普查、掌管全藏的土地、牛羊、户籍的清册,审计西藏地方政府的赋税(财政)的收支;另外对俗官任职前进行审查(查是否出自名门、贵族的后裔)、考课,所以历来把“孜康”看作是西藏地方政府的支柱机构(ཀ་བ་ལྟ་བུའི་ལས་ཁུངས),孜本是最有实权的官员。

协尔邦(བཤེར་དཔང)是“协康”(བཤེར་ཁང)的官员,其任务是审理重大的人命诉讼案件,依据“四大法典”[①] 对刑事犯进行判决。

以上是设在拉萨的西藏地方政府的高级官员和机构。(མདོ་རིམ་དབང་འཛིན་ལས་ཁུངས་དང་དཔོན་རིགས)。

拉萨密本(ལྷ་སའི་མི་དཔོན),是拉萨市区的执法机构朗子厦(སྣང་རྩེ་ཤག)的官员。负责拘捕、监禁在市区行凶、偷盗的犯人,按刑律用刑惩治犯人,并对市区 90 家煮酒户征税。

雪第巴(ཞོལ་སྡེ་པ),即“雪聂列空”(ཞོལ་གཉེར་ལས་ཁུངས)的头目。初设时,只管理“雪”城墙内外的社会治安,后来扩大为管理“雪属十八宗豁”(ཞོལ་འོག་གཞིས་ཁག་བཅོ་བརྒྱད)。[②] 以这十八宗豁的税收供应

① “四大法典”(ཁྲིམས་ཡིག་དེབ་བཞི)即:1. 大司徒·绛曲坚赞时规定的法典十五条;2. 藏巴第悉·丹迥旺布制定的《法典十六条》;3. 第悉·索朗绕登制定的《法典十三条》;4.《法典十三条疏解》(ཞལ་ལྕེ་བཅུ་གསུམ་ཟུར་རྒྱན),此书只留下书名,原书待访。以上四本书都属刑事诉讼法。

② “雪属十八宗豁”是:1. 哲布岭(འབྲས་བུ་གླིང);2. 扎什(གྲུ་བཞི);3. 朗茹(གླང་རུ);4. 洛美(ལྷོ་མོས);5. 蚌堆(འབྲོམ་སྟོད);6. 蔡(ཚལ);7. 德庆(བདེ་ཆེན།);8. 曲龙(ཆོས་ལུང་།);9. 哩乌(སྙིའུ།);10. 朗岗(ནམ་སྣང་།);11. 协仲(ཤེལ་གྲོང་།);12. 朗(གནམ།);13. 姜(ལྒང་།);14. 聂塘(མཉེས་ཐང་།);15. 扎(སྒྲགས།);16. 称果(འཕྲིང་འགོ།);17. 龙巴(ལུམ་པ།);18. 东嘎(གདོང་དཀར།)。

达赖和布达拉僧官所需的上等面粉、糌粑、酥油。

此机构下，还设有叫“巴丁”（དཔའ་ཞིང）的监狱。

宗本（རྫོང་དཔོན）、谿堆（གཞིས་སྡོད），西藏地方政府派往宗谿的行政官员。代表政府向地方收税、执法（ཁྲལ་བསྡུ་ཁྲིམས་གཅོད）。

藏北头人（བྱང་རིགས་ཀྱི་ཧ་རོ་ཁ或 བྱང་འགོ་པ），五世达赖时，对藏北的蒙藏牧民采取笼络的办法，投靠西藏地方政府者则赐给藏北头人称号。他们若发现没有路票（ལམ་ཡིག）的商人和可疑人员，应立即向政府报告。

雍堆巴（ཡོང་སྡུད་པ），每年由孜康派往各宗谿催收租税的官员，协助宗本审计税收。

噶甲瓦（བཀར་རྒྱ་བ），孜康派往各宗谿的管理政府粮库的官员。每年春天向差民贷粮，秋收后收回，连本带息入库，以保证库粮更新。

管理工匠等役工的头人（བཟོ་རིགས་ཞུ་ལག་དང་བཅས་པའི་དོ་དམ་པ），管理金、石、木等工匠，维修宫廷寺院，制造西藏地方政府所需的家什、器皿。

至于管柴、草、房、垫的事务官员（རྩ་ཤིང་ཁང་གདན་སོགས་ཐུན་ཚོགས་ཀྱི་གཉེར་པ），此处不一一介绍。

二、郡王制时期（1718—1750）

这个时期，清朝中央政府为推进全国统一，直接派兵平定蒙古准噶尔部攻占西藏之乱，设置驻藏大臣，废除“第悉”职务，设4名“噶伦”，任用藏族世俗领袖人物管理西藏。

公元1717年，住在伊犁的蒙古准噶尔部首领策妄阿拉布坦，

派大将策零敦多布率兵6000，取道和阗，横穿藏北，突袭拉萨，杀拉藏汗。准噶尔军占领西藏后，废除拉藏汗所立的“达赖”意希嘉措，任命达孜巴·拉杰绕丁（སྟག་རྩེ་པ་ལྷ་རྒྱས་རབ་བརྟན）为第巴，掌管西藏政务。为平定准噶尔之乱，1720年，康熙皇帝任命皇子允禵为抚远大将军，督导大军由川、青二路入藏。此时，西藏的康济鼐（ཁང་ཆེན་ནས་བསོད་ནམས་རྒྱལ་པོ）、颇罗鼐（ཕོ་ལྷ་ནས་བསོད་ནམས་སྟོབས་རྒྱལ）等也率部配合清军，夹击准噶尔，使其逃回伊犁。清朝为顺应西藏僧俗大众的要求，将居住在西宁塔尔寺的达赖喇嘛的转世灵童——格桑嘉措护送进藏，册封为“弘法觉众第六辈达赖喇嘛”，赐金册金印。于是藏族史上出现3个第六世达赖（即仓央嘉措、意希嘉措和格桑嘉措），后来清朝承认仓央嘉措为第六世达赖，格桑嘉措为第七世。

清朝中央政府平定准噶尔之乱后，为彻底结束蒙古诸部在西藏角逐，拒绝继续册封固始汗的后裔为西藏的汗王，以避免蒙藏统治者之间争权夺利的斗争。于是清朝任用藏族世俗的领袖人物管理西藏。清朝中央政府对西藏的政策，转为直接的施政管理。1721年清朝废除独揽大权的第悉职务，由3名噶伦共同主管政务，1723年增为5名噶伦。封康济鼐、阿尔布巴（ང་ཕོད་པ་རྡོ་རྗེ་རྒྱལ་པོ）为贝子，隆布鼐（ལུམ་པ་ནས་བཀྲ་ཤིས་རྒྱལ་པོ）为辅国公，俱授为噶伦，颇罗鼐为台吉。1723年，升颇罗鼐和扎尔鼐（སྦྱར་ར་ནས་བློ་གྲོས་རྒྱལ་པོ）二人为噶伦。1725年以康济鼐为首席噶伦，总理全藏事务。1727年西藏噶伦内部不和，代表前藏地方势力的阿尔布巴联合隆布鼐、扎尔鼐两噶伦杀死代表后藏地方势力的首席噶伦康济鼐。颇罗鼐台吉集结后藏、阿里藏军于1728年攻下拉萨，软禁阿尔布巴等人。清朝再次果断派兵进藏平息“噶伦内讧”，将阿尔布巴等3噶伦处决。

清朝平息1727年的“噶伦内讧”后，加强了对西藏治理。采取了以下的施政措施：

1. 赐给颇罗鼐“贝子”头衔，命令他总理全藏事务。重新任命3个噶伦，协助颇罗鼐。清朝怕准噶尔劫持七世达赖，1728年，令查郎阿等人移七世达赖至康区噶达之惠远庙，派兵千余人护卫。达赖喇嘛较长时间离藏，有利于颇罗鼐执掌西藏的政治、经济大权。1740年，颇罗鼐主办藏事有功，晋封为“郡王”。历史上把清朝中央政府先后任用康济鼐以及颇罗鼐父子的三届世俗贵族管理西藏时期统称作“郡王时期”。

2.1727年正式设立驻藏大臣2人。第一任驻藏大臣是副都统马喇和内阁学士僧格。当时，驻藏大臣的任务是统领驻藏官兵，防守边境及督导颇罗鼐总理藏务。

3. 对原和硕特蒙古汗王旧辖康、青藏区，将康定、理塘、巴塘等地划归四川管辖；将中甸、阿敦子、维西等地划归云南管辖；惟昌都以外各部落仍归西藏；勘定川、青、藏三省界址，将居住在3省之界的“南称（ནང་ཆེན）巴彦”七十九族“番民”中的玉树等四十族划归西宁办事大臣管辖；霍尔纳克书（ཧོར་ནག་ཤོད）三十九族，划归驻藏大臣管辖。另将后藏的拉孜、昂仁、彭措林三宗赠给班禅管理。

4. 留驻川陕兵2000人分驻前后藏，归驻藏大臣指挥。又留滇军1000人驻昌都作为声援。

三、噶厦时期（1751—1959）

公元1747年，颇罗鼐死，次子珠尔默特那木扎勒袭封郡王，其与七世达赖的矛盾激化。早在1735年七世达赖由噶达移居拉萨后与颇罗鼐等世俗官员出现矛盾，其实质是世俗领主

与宗教首领争夺领导权的斗争。清朝多次居中调和，乾隆皇帝亲手敕谕颇罗鼐："达赖喇嘛系执掌阐扬西方佛教之人，尔系约束管理藏内人众之人，尔二人同心协力，以安地方，使土伯特向化，一应事务皆赖尔等办理。朕视尔二人俱属一体，从无倚重倚轻之见，若尔二人稍有不合，以致地方不宁，甚负朕信任期望之思。"（《清实录》卷二八〇）乾隆皇帝在给达赖的谕旨中指出："朕向因珠尔默特那木扎勒素不信奉达赖喇嘛，心怀仇隙，是以屡加训饬。"珠尔默特那木扎勒表面服从乾隆皇帝的调解，暗中却作谋叛达赖的准备。驻藏大臣傅清侦悉此事，并通知达赖"共同相机行事"。由于情况危急，驻藏大臣手下又无一兵，傅清、拉布敦只好计诱珠尔默特至驻藏大臣衙门拔刀将其砍死，他们也被珠尔默特的党羽杀害。珠尔默特之乱不得人心，很快被七世达赖平息。清朝也立即派四川总督策楞率兵入藏处理善后事宜，于 1751 年颁布《酌定西藏善后章程》十三条，建立达赖喇嘛与驻藏大臣共同督导下的噶厦集体会办体制。

1792 年，福康安率兵入藏驱逐侵扰西藏的廓尔喀军队，巩固了祖国的边防，解除了西藏人民的灾难。在取得反击廓尔喀侵略的胜利之后，清朝针对西藏地方各项制度一向松弛，弊病甚多，官吏贪污和政治腐败，以致敌人入境，无力抵抗，大力整顿地方吏治，改革行政体制。1792 年，福康安会同西藏地方官员共同议定条例，奏报乾隆皇帝，于 1793 年颁布了《钦定藏内善后章程》二十九条。

以上两个章程，对达赖、班禅和驻藏大臣的职权及各级官吏应遵守的制度、边界防御、对外交涉、财政税收、宗教活动等各方面都作了详细的规定，并以法律形式固定下来。这标志

着清朝对西藏地方的全面管理，也标志着西藏地方政府的机构已经定型。

（一）两个章程对西藏地方政府的体制作了重大的改革，废除郡王制，建立噶厦地方政府，由七世达赖掌握西藏地方政权。在达赖圆寂禅榻空虚或达赖灵童年幼不能理政时期，清政府任命格鲁派的高僧担任“执政佛”摄政（རྒྱལ་ཚབ或སྲིད་སྐྱོང）总理西藏事务。这表明清朝否定了在西藏一度推行的世俗领袖掌权的“郡王制”，实行政教合一的制度。从七世达赖逝世（1757）至十三世达赖亲政（1895），其间除八世达赖和十一世、十二世达赖短时期亲政外，清朝中央委任了11个执政佛摄政[①]：

1. 第穆呼图克图诺门罕（དེ་མོ་ངག་དབང་འཇམ་དཔལ་བདེ་ལེགས་རྒྱ་མཚོ）1757—1777摄政21年。

2. 噶勒丹锡哷图禅师（即第六十一任甘丹赤巴、策墨林活佛——昂旺楚称 ཚེ་སྨོན་གླིང་ངག་དབང་ཚུལ་ཁྲིམས）摄政10年（1777—1786）。

3. 济咙呼图克图（第八辈济咙、功德林活佛，达擦益喜罗桑丹白贡布 རྟ་ཚག་ཡེ་ཤེས་བློ་བཟང་བསྟན་པའི་མགོན་པོ）摄政7年（1804—1810）。

4. 第穆呼图克图（即第七辈第穆、丹吉林活佛，罗桑甲央班觉敦珠甲措 དེ་མོ་བློ་བཟང་འཇམ་དབྱངས་དཔལ་འབྱོར་དོན་གྲུབ་རྒྱ་མཚོ）摄政9年（1811—1819）。

5. 噶勒丹锡哷图（即第七十三任甘丹赤巴、策墨林活

① 亲政和摄政的时间有不同的记载，待进一步查核。

佛——昂旺江白楚称 ཚེ་སྨོན་གླིང་ངག་དབང་འཇམ་དཔལ་ཚུལ་ཁྲིམས）摄政26年（1819—1844）。

6. 七世班禅·丹白尼玛，摄政两年（1844—1845）。

7. 热振·昂旺益西楚称坚赞（即热振活佛，ར་སྒྲེང་ངག་དབང་ཡེ་ཤེས་ཚུལ་ཁྲིམས་རྒྱལ་མཚན）摄政17年（1845—1862）。

8. 夏扎·旺秋结布（བཤད་སྒྲ་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོ）摄政3年（1862—1864）。

9. 地珠·罗藏青绕汪曲（སྡེ་དྲུག་བློ་བཟང་མཁྱེན་རབ་དབང་ཕྱུག）摄政9年（1864—1873）。

10. 济咙通善呼图克图（即第十一辈济咙、功德林活佛，达察·阿旺班丹曲结坚赞 རྟ་ཚག་ངག་དབང་དཔལ་ལྡན་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན）摄政12年（1875—1886）。

11. 第穆呼图克图（即第九辈第穆，阿旺罗桑成列绕结 དེ་མོ་ངག་དབང་བློ་བཟང་འཕྲིན་ལས་རབ་རྒྱས）摄政9年（1886—1895）。

（二）两个章程提高和扩大了驻藏大臣的管理权限，驻藏大臣会同达赖、班禅总办西藏地方事务，噶伦以下系驻藏大臣的属员，驻藏大臣稽查财政收支，督察司法、户口差役，统率训练地方军队，负责巡视边境等。藏文的二十九条章程的第十条规定："驻藏大臣按常规上山瞻礼（达赖）外，藏内事务由达赖喇嘛、班禅额尔德尼、驻藏大臣三方平等协商办理。噶伦以下番目及管事喇嘛、分系属员，无论事务大小均应遵照驻藏大臣命令办理。至于扎什伦布诸务，由索本堪布代办，所办何事应先禀知驻藏大臣，待该大臣巡办之便稽查管束。"可见清朝通过钦差驻藏大臣加强了对西藏的全面管理。

（三）规定噶伦以下的机构编制和官员品级。这证明西藏

的官制是清朝中央政府制定的。以下摘录《理藩院事例》卷九百七十七《西藏官制》：驻藏大臣二人所属前藏唐古特官。(共269人)[1]

三品

总理大小事务噶布伦（བཀའ་བློན）3人

喇嘛噶伦（བཀའ་བློན་བླ་མ）1人

四品

总理兵丁戴本（མདའ་དཔོན）6人

稽查商上出纳孜本（རྩིས་དཔོན）3人

总理库务商卓特巴（རྩེ་ཕྱག་དང་བླ་ཕྱག）2人

五品

管兵如本（རུ་དཔོན）12人

管粮业仓巴（གཉེར་ཚང་པ）2人

管拉萨番民朗仔辖（朗子厦）（སྣང་རྩེ་ཤག་མི་དཔོན）2人

管理刑名协尔邦（བཤེར་དཔང）2人

管理布达拉番民硕第巴（雪第巴）（ཞོལ་སྡེ་པ或ཞོལ་གཉེར）2人

边缺营官（ཕྱོགས་མཐའི་རྫོང་གཞིས་ཀྱི་རྫོང་དཔོན）14缺23人

大缺营官（རྫོང་སྣོ་ཆེ་གྲས་ཀྱི་རྫོང་དཔོན）10缺19人

六品

管兵甲本（བརྒྱ་དཔོན）24人

管马达本（རྟ་དཔོན）2人

噶厦办事大仲译（བཀའ་དྲུང）2人

卓呢尔（མགྲོན་གཉེར）2人

中缺营官（རྫོང་སྣོ་འབྲིང་གྲས་ཀྱི་རྫོང་དཔོན）43缺59人

① 后藏唐古特暂缺待补。

七品

小缺营官（རྫོང་གཞིས་ཆུང་གྲས་ཀྱི་རྫོང་དཔོན་ནམ་གཞིས་སྡོད）25缺25人

噶厦办事小仲译（མོད་དྲུང་或 བཀའ་ཤག་མོད་པ）3人

管兵定本（ལྡིང་དཔོན）120人

管门第巴（འགག་པ）3人

管糌粑第巴（རྩམ་གཉེར）2人

管草第巴（རྩྭ་གཉེར）1人

管柴第巴（ཤིང་གཉེར）2人

管账房第巴（གུར་པ）2人

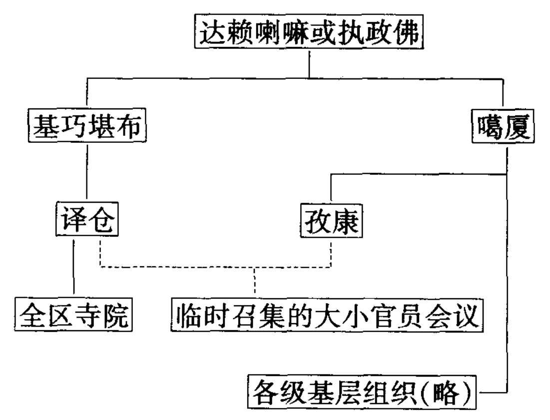
管牛羊第巴（ཤེམ）3人

（四）两个章程规定了关于活佛转世的“金奔巴掣签”制度。关于藏兵的编制、财政税收、对外交涉等项，都做了明确的规定。

（五）清朝授给七世达赖掌握地方政权期间，1752年，西藏地方政府组织机构中新设了一个重要的机构“译仓”（ཡིག་ཚང秘书处），内设僧官4人，藏语称作“仲译钦莫”（དྲུང་ཡིག་ཆེན་མོ），责成译仓审核噶厦的公文政令，管理全藏的寺院，并负责僧官的升迁任免。译仓的仲译钦莫还有权联合孜康的孜本主持“官员机要大会”（ཚོགས་འདུ་རྒྱག་བསྡུས）或“官员扩大会议”（ཚོགས་འདུ་རྒྱས་འཛོམས）研讨解决政府遇到的重大问题。僧人参与政治活动，译仓是重要的途径。为了进一步加强僧人对政治的影响，在政府中与世俗贵族抗衡，八世达赖强白嘉措在政府组织机构中设立了基巧堪布这一官职。基巧堪布（སྤྱི་ཁྱབ་མཁན་པོ）为三品僧官，是达赖的近侍之臣和私人的管家，协助达赖处理

一切大小事务。全面管理布达拉宫的库务工作，主管译仓，并有权管理僧官和各寺院执事的升降任免。有权参与噶伦的会议，解决重大问题。

定型时期西藏地方政府核心机构示意图：



1895年十三世达赖土登嘉措亲政。此时，西藏正处在大动荡的时代，1904年英帝国主义由侵食藏边发展到武装攻占拉萨，达赖被迫内游青海、蒙古、五台山等地，1908年晋谒慈禧太后和光绪皇帝。1910年返回拉萨不久，又因与驻藏大臣不和，出走中印边境。辛亥革命后，1912年12月达赖返回拉萨，结束了两年多的流亡生活。十三世达赖从自身曲折的经历中，发现邻近的国家、民族的近代建设和发展，痛感西藏贫弱、落后，决心变革图强，在西藏推行新政和改革措施。对西藏地方政府的机构做了大的变动，新设组织机构。

1906年达赖喇嘛由蒙古抵青海驻锡，深感在内地与西藏联系有诸多不便，为避免驻藏大臣的责难，乃于1907年（?）私自设立“司伦”（སྲིད་བློན或 བློན་ཆེན）。司伦一职相当于过去的

“第悉”（སྡེ་སྲིད），秉承达赖的意志，领导噶厦的日常工作。先后担任司伦的有夏扎·边觉多吉、雪康·顿珠彭措、朗敦·贡噶旺秋等。

设立“马基康”（དམག་སྤྱི་ཁང即藏军司令部），扩编藏军。达赖从印度返回拉萨后，1913 年设立马基康，任命达桑占东为噶伦兼藏军总司令（དམག་སྤྱི་ཆེ་བ），赐给扎萨的头衔；任命赤门·罗布旺杰为副总司令（དམག་སྤྱི་ཆུང་བ），着手扩编藏军，将原来的 6 个代本扩充为 16 个代本。

这支军队的军饷，责成以下的机构筹办：

“颇康”（ཕོགས་ཁང），成立于 1792 年。当时清朝训练 6 个代本的“番兵”（རྒྱ་སྲིད་དམག），筹集了相当数量的银两作为军费交给颇康，每年向外借贷，收取利息，作为军饷。到了 1912 年，这笔军费基金还能支付藏军军饷的一部分，不足部分则由地方政府指定的七八个豁卡的赋税中支出。

“雪基颇康”（ཞོལ་སྤྱི་ཕོགས་ཁང），负责从彭波、达垅、山南等地储备库（བཀར་ཁང）中调运粮食，以供给驻在拉萨的军队。支付军饷的钞票则从拉萨造币厂提取。

“巴不细列空”（འབབ་ཞིབ་ལས་ཁུངས，有人写作包细或报细，或译为军粮局），始建于 1916 年，由大仲译罗桑丹炯（མཁན་དྲུང་བློ་བཟང་བསྟན་སྐྱོང）、孜本龙夏·多吉才杰（རྩིས་དཔོན་ལུང་ཤར་རྡོ་རྗེ་ཚེ་རྒྱལ）负责核查寺庙、贵族实际占有的土地，按新核定的土地征收赋税。每年为政府增加赋税达几万䂬粮食，用这些增收的粮食补贴军饷。

为了解决武器弹药的补充问题，1913 年设“衙门制造厂”（ཡ་མོན་འཕྲུལ་བཟོ་ཁང）。打制斧头、长矛、刺刀等武器，后来也

制造称之为“哲洋枪”（ཇེབ་ཡང་ཆང）的枪械和带轮子的小炮。此厂还铸造各种面值的藏币。1931年把“钞票印刷厂”(ལོར་ཁང་ལས་ཁུངས)、金币铸造厂(གསེར་ཏམ་ལས་ཁུངས)等合并成立“扎西电机厂”(གྲྭ་བཞི་གློག་འཕྲུལ་ལས་ཁུངས)。

十三世达赖推行新政时，还设置了邮电局(སྦྲག་དར་ལས་ཁུངས)、电报局(དར་ཁང)、水电厂(གློག་འདོན་ཁང)、警察局(པུ་ལི་སི)等新机构。这些机构和官员给中世纪的西藏封建农奴制社会，带来了一些近代科学的气息。

基巧(སྤྱི་ཁྱབ，相当于现在的专区)一级地方机构的设置。十三世达赖时，在重要的边界口岸、商贸汇集的地方或几个宗豁之上，设置基巧，委派噶伦或四品以上的官员前往施政、执法，处理宗豁难以解决的军政大事。基巧一级的行政机构有：

1. 朵麦基巧(མདོ་སྨད་སྤྱི་ཁྱབ)。1918年达赖委派噶伦喇嘛强巴丹达为朵麦基巧，管辖朵麦地区(即今之昌都地区)22个宗豁，处理该地区的军政事务。朵麦基巧一般委派噶伦或扎萨一级的高级官员，可以代表噶厦行使职权，有时称“朵基噶厦”。

2. 卓木基巧(གྲོ་མོ་སྤྱི་ཁྱབ)。最初两任卓基由普通俗官担任，1917年任命四品俗官米介巴·齐米多吉(མི་རྒྱབ་པ་འཆི་མེད་རྡོ་རྗེ)为第三任卓基，驻亚东。卓基的职责是管理卓木地区的行政事务，在边境口岸对外籍人员及其物品进行检查，处理边民的民事纠纷。

3. 江孜商务基巧(རྒྱལ་རྩེ་ཚོང་སྤྱི)。1906年英国在江孜设商务总管，于是西藏地方政府也设立江孜商务基巧，给这些英国人供应柴草和日常所需的物品，并办理商业口岸事务。

4. 山南基巧(ལྷོ་ཁ་སྤྱི་ཁྱབ)。1912年委派霞苏·益西土丹

(ཞབས་ཟུར་ཡེ་ཤེས་ཁྲབ་བསྟན)为山南基巧。先后共有 10 任。其主要职责是处理各宗谿无法解决的诉讼案件,传达西藏地方政府下达的公文政令。

5. 霍基(ཧོར་སྤྱི),后改称羌基(བྱང་སྤྱི)。历史上藏北三十九族部落头人各自称雄,彼此抢劫杀人,抢夺阻拦来往商队,社会治安混乱。约 1920 年,西藏地方政府派堪穷扎巴朗杰为“霍基”,率领二三百名藏兵驻扎丁青,对三十九族征税、执法和维护社会治安。

1943 年,西藏地方政府在藏北推行宗谿制度,把三十九族分为 6 个宗,宗本由政府委派。霍基改称为羌基。基巧公署由丁青迁至那曲,管辖东自丁青,西至“朗茹”(གནམ་རུ)的广大地区。另外,征集上千名藏北民兵,组成藏军的第十七兵营(ཙ་དང་དམག་སྒར)。

6. 日喀则基宗(གཞིས་རྩེ་སྤྱི་རྫོང),后来改称“藏基”(གཙང་སྤྱི)。最初西藏地方政府委僧俗 2 人为日喀则宗本。1921 年开始称作“日喀则基宗”,委派四品官穆加瓦(མུ་ཇ་བ)为第一任宗基,对西藏地方政府所属的后藏各县征税、执法。1954 年后改称“藏基”。

7. 阿里基巧(མངའ་རིས་སྤྱི་ཁྱབ)。早在 1681 年委派阿里噶本(མངའ་རིས་སྒར་དཔོན)对阿里地区进行管理。1954 年,正式委派阿里基巧(四品,僧俗各一),驻扎噶尔雅萨,对阿里地区 5 个宗(即噶尔、日土、札达、达巴、普兰)进行管理,并审核政府派往阿里收税官员的账目,代表西藏地方政府管理对外开放的商埠、口岸。

8. 塔工基巧(དྭགས་ཀོང་སྤྱི་ཁྱབ,简称“工基”ཀོང་སྤྱི)。1954 年,任命四品俗官 1 人,驻扎在则拉岗宗,对塔布、工布地区的 9 个

宗谿进行管理。

西藏地方政府还先后设置过“拉堆基巧”(ལ་སྟོད་སྤྱི་ཁྱབ),“波密基巧”(སྤོ་བོ་སྤྱི་ཁྱབ)、德格基巧(སྡེ་དགེ་སྤྱི་ཁྱབ)、尼牙绒基巧(ཉག་རོང་སྤྱི་ཁྱབ)、门达旺寺主管(མོན་ཁུལ་འགོ་འཛིན་རྟ་དབང་བླ་གཞིར)等基巧一级的机构。

[附录]清代西藏地方政府营官表:[①]

一、前藏唐古特营官(དགའ་ལྡན་ཕོ་བྲང་ཁོངས་གཏོགས་ཀྱི་རྫོང་གཉིས།)

1. 五品边缺(རིམ་ལྔའི་ཕྱོགས་མཐའི་རྫོང་གཞིས་གྲས)

宗谿名称 རྫོང་གཞིས་ཀྱི་མིང་།	僧俗营官 རྫོང་དཔོན་སེར་སྐྱ།	现今的地名 དེང་སང་གི་ས་མིང་།
江卡 སྨར་ཁམས།	俗 1	昌都地区芒康县
堆噶尔本 སྟོད་སྒར་དཔོན།	俗 2	驻地在今阿里地区噶尔县
哈拉乌苏 ནག་ཆུ།	僧 1 俗 1	那曲地区那曲县
错那 མཚོ་སྣ།	俗 2	山南地区错那县

① 此表所示为 1793 年以后的清代前后藏营官情况,另外,驻藏大臣所辖三十九族和达木八旗之地,昌都、察雅、类乌齐三大呼图克图所辖之地,萨迦、拉加里两大家族世袭领地,均未列入表。

续表

宗谿名称 རྫོང་གཞིས་ཀྱི་མིང་།	僧俗营官 རྫོང་དཔོན་སེར་སྐྱ།	现今的地名 དེང་སང་གི་ས་མིང་།
帕克哩 ཕག་རི།	俗 2	日喀则地区亚东(卓木)县帕里镇
定结 གཏིང་སྐྱེས།	俗 2	日喀则地区定结县
聂拉木 གཉའ་ལམ།	俗 2	日喀则地区聂拉木县
济咙 སྐྱིད་གྲོང་།	俗 2	日喀则地区吉隆县吉隆镇
官觉 གོ་འཇོ།	俗 1	昌都地区贡觉县
补仁 སྤུ་ཧྲེང་།	俗 1	阿里地区普兰县
博窝 སྤོ་བོ།	俗 2	林芝地区波密县
工布硕卡 ཀོང་པོ་ཚོ་ཁ	俗 1	林芝地区工布江达县雪卡区
绒辖 རོང་ཤར།	俗 1	日喀则地区定日县绒辖区
达坝喀尔 མདའ་པ་མཁར།	俗 2	阿里地区札达县达巴区

以上五品边缺宗谿 14 个，营官(宗本)23 名，其中俗官 22 名，僧官 1 名。

2. 五品大缺(རིམ་ལྔའི་རྫོང་སྒོ་ཆེ་ཁག།)

乃东 སྣེ་གདོང་།	俗 2	山南地区乃东县
琼结 འཕྱོངས་རྒྱས།	俗 2	山南地区琼结县
贡噶尔 གོང་དཀར།	俗 2	山南地区贡噶县
伦孜 ལྷུན་རྩེ།	俗 2	山南地区隆子县
桑昂曲宗 གསང་སྔགས་ཆོས་རྫོང་།	俗 1 僧 1	昌都地区察隅县
工布孜岗 ཀོང་པོ་རྩེ་སྒང་།	俗 1	林芝地区林芝县布火区及米林县的一部分
江孜 རྒྱལ་རྩེ།	俗 2	日喀则地区江孜县
昔孜 གཞིས་རྩེ།	俗 1 僧 1	日喀则地区日喀则市
协噶尔 ཤེལ་དཀར།	俗 1 僧 1	日喀则地区定日县协噶尔区
纳仓 ནག་ཚང་།	俗 1 僧 1	那曲地区申扎县及尼玛县一带。清代的一些史料中把纳仓一词又写作“纳克产”

以上五品大缺宗豁 10 个,宗本 19 名,其中俗官 15 名,僧官 4 名。

3. 六品中缺(རིམ་དྲུག་གི་རྫོང་སྡོ་འབྲིང་གྲས)

洛隆 ལྷོ་རོང་།	俗 2	昌都地区洛隆县
角木宗 ཇོ་མོ་རྫོང་།	俗 1	林芝县八一镇
打孜 སྟག་རྩེ།	俗 1	拉萨市达孜县唐嘎区一带
桑叶 བསམ་ཡས།	僧 1	山南地区扎囊县桑耶区(《卫藏通志》卷十二误写为“桑萨”)
巴浪 པ་སྣམ།	俗 2	日喀则地区白朗县
仁本 རིན་སྤུངས།	俗 2	日喀则地区仁布县
仁孜 རིན་རྩེ།	俗 2	日喀则地区萨迦县赛区。藏文中经常写作赛仁青孜 ས་རིན་ཆེན་རྩེ
朗岭 རྣམ་གླིང་།	俗 2	日喀则地区南木林县南木林区
宗喀 རྫོང་དཀའ།	俗 2	日喀则地区吉隆县宗嘎区
撒噶 ས་དཀའ།	俗 2	日喀则地区萨嘎县
作岗 མཛོ་སྒང་།	俗 1 僧 1	昌都地区左贡县

续表

达尔宗 སྟར་རྫོང་།	俗 2	昌都地区边坝县边坝区
江达 རྒྱང་མདའ།	俗 1	此处似指今之工布江达县
古浪 སྒྲུ་ནམ།	俗 1	山南地区朗县古如朗杰区 སྒྲུ་རབ་ནམ་རྒྱལ,简称古朗
沃卡 འོལ་དགའ།	俗 1	山南地区桑日县沃卡区
冷竹宗 ལྷུན་གྲུབ་རྫོང་།	僧 1	拉萨市林周县
曲水 ཆུ་ཤུར།	俗 1	拉萨市曲水县
夺宗 དོ་རྫོང་།	俗 1	山南地区洛扎县嘎波、蒙达两区之地。《事例》作突宗
僧宗 སེང་རྫོང་།	俗 1	山南地区洛扎县生格区。《卫藏通志》卷十二缺此宗
杂仁 ཙ་ཧྲེང་།	俗 1	阿里地区札达县扎布让区
茹拖 རུ་ཐོག	僧 1	阿里地区日土县
锁庄子	俗 1 僧 1	《卫藏通志》卷十二写作"锁庄、子夺",据此藏文对音应是:锁庄(སོག་རྫོང)、子夺(ཛེ་ཏོ)即今之那曲地区索县,昌都地区洛隆县孜托区

续表

夺	俗 1 僧 1	若一个“夺”字，对音疑是 དོལ。过去贡嘎县杰德秀区一带称“夺豁”(དོལ་གཞིས)
结登 རྒྱལ་སྟོན།	僧 1	昌都地区边坝县沙丁区，有时又称为沙丁宗(ས་སྡིང་རྫོང)
直谷 གྲི་གུ།	俗 1 僧 1	山南地区措美县哲古区
硕板多 ཤོད་པ་མདོ།	俗 2	昌都地区洛隆县硕般多区
拉里 ལྷ་རི།	僧 1	那曲地区嘉黎县，藏文中有时写作 ལྷ་རི་སྒང
朗 སྣང་།	俗 1	山南地区朗县
沃隆 ཨོ་རོང་།	僧 1	林芝地区米林县卧龙区
墨竹宫 མལ་གྲོ་གུང་དཀར།	俗 1	拉萨市墨竹工卡县
卜尔孜 མཁར་རྩེ།	俗 1	拉萨市彭波·卡孜
文扎卡 འོན་བྲག་ཁ།	俗 1 僧 1	山南地区乃东县温区
辖鲁 ཞ་ལུ།	僧 1	日喀则市甲措区下鲁乡
策堆得 སྟོད་ལུང་ཚལ་བདེ།	僧 1	疑是“堆龙策得”之误，即今之堆龙德庆县的北半部

续表

达尔玛 དརམ།	俗 1	山南地区措美县达玛
聂母 སྙེ་མོ།	俗 1	拉萨市尼木县
拉噶孜 སྣ་དཀར་རྩེ།	俗 1 僧 1	山南地区浪卡子县县城驻地
岭 གླིང་།	俗 1 僧 1	山南地区浪卡子县林区
纳布 ཉ་བྲོ།	僧 1	日喀则地区南木林县拉布区
岭喀尔 གླིང་དཀར།	俗 1	日喀则地区南木林县乌郁区
朗错 གནམ་མཚོ།	僧 1	《大清会典·理藩院事例》作“错朗”,《理蕃部则例》、《卫藏通志》均作“朗错”。即今当雄县纳木错区
羊八井 ཡངས་པ་ཅན།	僧 1	拉萨市当雄县羊八井区
麻尔江 མར་རྐྱང་།	僧 1	拉萨市尼木县麻江区

以上六品中缺宗豁 43 个,宗本 59 名,其中俗官 40 名,僧官 19 名。

4. 七品小缺(རིམ་བདུན་གྱི་རྫོང་གཞིས་ཆུང་གྲས།)

雅尔堆 ཡར་སྟོད།	俗 1	山南地区乃东县亚堆区。《卫藏通志》卷十二缺此宗
金东 སྐྱེམས་སྟོང་།	僧 1	山南地区朗县金东区
拉岁 ལྷ་གསོལ།	俗 1	山南地区加查县拉绥区。《卫藏通志》卷十二误写为“拉载”
撒拉 ཟ་ལྷ།	僧 1	拉萨市林周县
浪荡 གླང་ཐང་།	僧 1	拉萨市林周县彭波朗塘
颇章 ཕོ་བྲང་།	俗 1	山南地区乃东县颇章区
扎豁 གྲ་ཕྱི།	俗 1	山南地区扎囊县扎其区
色 ཟད་(ཟས)	俗 1	拉萨市曲水县达嘎区之塞达、塞普一带
堆冲 འདུས་བྱུང་།	俗 1	日喀则地区白朗县杜穷区
汪垫 དབང་ལྡན།	俗 1	日喀则地区白朗县汪丹区
甲错 རྒྱ་མཚོ།	俗 1	日喀则市甲措区
拉康 ལྷ་ཁང་།	僧 1	山南地区洛扎县拉康区

琼科尔结 ཆོས་འཁོར་རྒྱལ།	俗 1	山南地区加查县加查区琼果介
蔡里 ཚལ།	俗 1	拉萨市蔡公堂乡
曲隆 ཆོས་ལུང་།	僧 1	拉萨市达孜县德庆乡
札称 སྒྲགས་འཕྲིང་།	俗 1	疑是札豁(སྒྲགས་་གཞིས།)、称果豁(འཕྲིང་འགོ་གཞིས།)的合称。拉萨周围十八宗豁之列。现属贡嘎县昌果区
折布岭 འབྲས་སྤྱིང་།	俗 1	拉萨市雪居委会
扎什 གྲ་བཞི།	俗 1	拉萨市扎其办事处
洛美 ལྷོ་མེས།	俗 1	拉萨市达孜县德庆
嘉尔布 སྐྱུ་པོ།	俗 1	堆龙德庆县县城西加布村一带
朗茹 སྣང་རུ།	僧 1	拉萨市城关区纳金乡纳如村
哩乌 རིའུ།	僧 1	堆龙德庆县柳梧区
降 ལྗངས།	僧 1	曲水县聂当区江乡
业党 མཉེས་ཐང་།	僧 1	曲水县聂当区
工布塘 སྐུ་འབུམ་ཐང་།	僧 1	拉萨市东郊贡崩堂村

以上七品小缺宗豁共 25 个，宗本（豁堆）25 名。其中俗官 15 名，僧官 10 名。

二、后藏唐古特营官(ཐ་ཐྲང་རྒྱལ་མཚན་མཐོན་པོ་ཁོངས་གཏོགས་ཀྱི་རྫོང་གཞིས།)

1. 三品大缺① (རིམ་གསུམ་གྱི་རྫོང་སྣ་ཆེ་གྲས།)

拉孜 ལྷ་རྩེ།	僧 2	日喀则地区拉孜县
练豁 ལྷུན་གཞིས།	僧 1	日喀则市大竹区联乡
金龙 གཅན་ལུང་།	僧 1	日喀则地区定结县金龙区

以上三品(应为五品)大缺,宗豁三个,宗本四名,全部为僧官。

2. 六品中缺(རིམ་དྲུག་གི་རྫོང་གཞིས་འབྲིང་གྲས།)

昂忍 ངམ་རིང་།	僧 2	日喀则地区昂仁县
仁侵孜 རིན་ཆེན་རྩེ།	僧 1	日喀则地区谢通门县塔玛区。习惯上常称作达那仁侵孜(རྟ་ནག་རིན་ཆེན་རྩེ།)
结侵孜寺 རྒྱལ་ཆེན་རྩེ།	僧 1	日喀则市东嘎区
帕克仲 ཕག་གྲོང་།	僧 1	日喀则市东嘎区帕中
翁贡寺 དབེན་དགོན།	僧 1	日喀则市江当区(弄日)
千(干)殿热布结寺 དགའ་ལྡན་རབ་རྒྱས་དགོན།	僧 1	日喀则市江当区。千殿即干殿之误

① 《大清会典·理藩院 事例》卷九七七,原文作"三品大缺",应是"五品大缺"之误。待核正。

续表

托布甲 ཐོབ་རྒྱལ།	僧 1	南木林县土布加区
哩卜 སླི་སྤུ།	僧 1	拉孜县柳区
德庆热布结寺 བདེ་ཆེན་རབ་རྒྱས།	僧 1	南木林县
央 གཡང་།	僧 1	南木林县多角区央乡
绒错 རོག་མཚོ།	僧 1	拉孜县扎西岗区
葱堆 ཚོང་འདུས།	僧 1	日喀则市甲措区夏鲁乡
协 བཞད།	俗 1 僧 1	谢通门县
千(干)霸 གམ་པ།	俗 1 僧 1	日喀则地区岗巴县。千霸即干霸之误

以上六品中缺,宗豁 14 个,宗本 17 名,其中俗官 2 名,僧官 15 名。

3. 七品小缺(རིམ་བདུན་གྱི་རྫོང་གཞིས་ཆུང་གྲས།)

彭错岭 ཕུན་ཚོགས་གླིང་།	僧 2	日喀则地区拉孜县彭措林区
伦珠子 ལྷུན་གྲུབ་རྩེ།	僧 1	日喀则地区谢通门县塔玛区伦珠孜村一带。藏文有时写作“达那伦珠子”(རྟ་ནག་ལྷུན་གྲུབ་རྩེ།)
拉耳塘寺 སྣར་ཐང་དགོན།	僧 1	日喀则市曲美区纳塘寺
达尔结 དར་རྒྱས།	僧 1	日喀则市曲美区(?)

续表

甲冲 རྒྱ་ཚང།	僧 1	萨迦县吉定区甲穷乡
哲宗 རྗེད་གདོང།	僧 1	南木林县艾马岗区孜东乡
擦耳 ཚར།	僧 1	南木林县土布加区茶尔村
晤欲 འོད་ཡུག	僧 1	南木林县乌郁区。藏文乌郁也可写作(ཨུ་ཡུག)
碌洞 ལུ་གུ་གདོང།	僧 1	南木林县卡孜乡鲁古东村
科朗 མཁོ་ནང།	僧 1	南木林县境内
扎西孜 བཀྲ་ཤིས་རྩེ།	僧 1	南木林县境内
波多 སྤོར་ཏོག	僧 1	南木林县多角区秋木乡驻地,即布多(波多)
达木牛厂 འདམ་འབྲོག་ར།	僧 1	当雄县境,属于后藏管辖的牧场
冻噶尔 གདོང་དཀར།	俗 1	日喀则市东噶区
扎苦 བྲག་ཁུད།	俗 1	江孜县江孜镇

以上七品小缺共 15 个,大小营官宗本或谿堆 16 名,其中俗官 2 名,僧官 14 名。

(总计:前、后藏宗谿 124 个,营官 163 名,其中俗官 96 名,僧官 67 名。)

第三节 班禅堪布会议厅

一、扎什伦布寺历史沿革

扎什伦布寺是藏传佛教格鲁派在西藏的四大寺之一。该寺由一世达赖喇嘛根敦主巴于1447年修建。据《噶丹教法史》和《扎什伦布寺简介》记载:根敦主巴效仿宗喀巴大师及其弟子们在拉萨一带修建甘丹、哲蚌、色拉三大寺,开始在日喀则一带筹资建寺。

在修建扎什伦布寺之前,土地的主人有两个:穷雄达杰巴·本·索朗白桑(ཕྱུག་གཞུང་དར་རྒྱས་པ་དཔོན་བསོད་ནམས་དཔལ་བཟང)和涅莫吞白恰多(སྙེ་མོ་ཐོན་པའི་ཕྱག་རྡོར)。他们两人共同把土地捐献给当时筹资的根敦主巴。与此同时,穷雄达杰巴还向根敦主巴捐赠了一个金“嘎乌”(གཞུ,用珠宝嵌成匣状的护身符金盒)和一个金“扎恰”(སྐྲ་ཆ,头饰)。不久,许多贵族也纷纷向一世达赖喇嘛捐资捐物。初落成的扎什伦布寺规模非常小,仅有一间供奉释迦牟尼佛的“祖拉康”(གཙུག་ལག་ཁང)和一间供奉卓玛佛的“卓玛拉康”(སྒྲོལ་མ་ལྷ་ཁང),此外还有一间仅供十几个僧人诵经的“独康”(འདུ་ཁང)。根敦主巴为弘扬宗喀巴大师所开创的“格鲁派”精神,把刚落成的寺庙起了几个名称不同而意义相同的名字。即:“岗建曲培”(གངས་ཅན་ཆོས་འཕེལ雪域弘法)、“班觉伦布”(དཔལ་འབྱོར་ལྷུན་པོ集盛须弥)、“穷罗札仓”(ཆུ་སྟོད་གྲྭ་ཚང南岸佛堂)等。[①]到了该寺第16任堪布四世班禅罗桑却吉坚赞时,改称“扎什伦

① 《扎什伦布寺简介》,西藏人民出版社,1992年7月。

布”(བཀྲ་ཤིས་ལྷུན་པོ吉祥须弥),并对整个寺庙进行了修缮和扩建,使得根敦主巴弘扬格鲁派精神得到进一步发展,罗桑却吉坚赞也被誉为班智达钦波。从此该寺逐渐变成了历代班禅居住的地方,人们称该寺为“班禅拉让”(即班禅活佛居住地)。

扎什伦布寺位于日喀则市西南面,日喀则是后藏政治、经济、文化的中心。帕莫主巴执政时期,在整个西藏地区建立了13个宗,其中最后一个宗建立在日喀则,起名为“桑珠宗”(བསམ་འགྲུབ་རྫོང实现心愿之意)。到了仁蚌巴执政时,桑珠宗一带成为他管辖内的“谿卡”(གཞིས་ཀ庄园),并称其为“谿卡桑珠孜”(简称谿卡孜,汉文译为日喀则)。到后来辛夏巴·次旦多吉掌权,他在谿卡孜尼玛憧(ཉི་མ་གདོང)山脚下设立了谿卡孜宗,并且把西藏的政治、经济、文化中心集中到谿卡孜宗,使其成为西藏的心脏。[①]

自1447年扎什伦布寺修建至四世班禅以前,该寺经历了100多年的历史,更换了15任堪布。在这100多年的历史中,该寺效仿拉萨三大寺,靠“却谿”(ཆོས་གཞིས)寺庙土地的收入来养寺。然而,当时的扎什伦布寺只有穷雄达杰巴·本·索朗白桑捐献的“穷雄达杰巴谿卡”。仅靠这一个谿卡的收入无法养寺,更无法要求僧人们静心修习。为了增加寺庙的收入,僧人们只好到寺外念经集资。只是到该寺16任堪布罗桑却吉坚赞时,扎什伦布寺才开始正规化。罗桑却吉坚赞任该寺堪布之后,为了向当地的领主化募,在日喀则创立了扎什伦布寺“默朗钦莫”(སྨོན་ལམ་ཆེན་མོ大法会)。同时,他还亲自到各处讲经劝募,把化募得来的钱物用来修缮寺院。首先,为了解决僧众的吃饭问题,铸造了

① 次仁央宗:《日喀则调查资料》(稿)。

1口可煮63尅(约折合1570多斤)大米的新锅和3口熬茶锅及18个铜茶壶。其次,为使僧人们静心修习,修建了一座僧众聚会诵经的大经堂“礼玛拉康”(ལི་མ་ལྷ་ཁང),又为该寺缝绘了1帧供法会用的新佛像。更重要的是他在修缮该寺原有的“脱塞林札仓”(ཐོས་བསམ་གླིང་གྲྭ་ཚང)、“吉康札仓”(དཀྱིལ་ཁང་གྲྭ་ཚང)、“夏孜札仓”(ཤར་རྩེ་གྲྭ་ཚང)3个专修显宗札仓的同时,又修建了1所专修密法的“阿巴札仓”(སྔགས་པ་གྲྭ་ཚང),使得扎什伦布寺形成了自己完整的由显到密,先显后密的学经体系。[①] 与此同时,该寺内还新设立了4个寝宫:“嘎打颇章”(བཀའ་འདམས་ཕོ་བྲང)、“堆波格巴”(སྡུག་པོ་བཀོད་པ)、“译噶曲增”(ཡིད་དགའ་ཆོས་འཛིན)和“莴擦格巴”(ངོ་མཚར་བཀོད་པ)。[②]

由于四世班禅的睿智,这时的扎什伦布寺不仅教规正规化,而且寺庙的谿卡不断扩增。就在藏巴汗执政时期,藏巴汗虽然敌视格鲁派,又极力阻止五世达赖喇嘛转世,但是他非常敬重四世班禅,曾向扎什伦布寺捐献过一些土地。[③] 1642年,固始汗消灭了藏巴汗,把西藏的全部赋税赠给达赖喇嘛。1645年,为了表示对四世班禅的敬仰,他赠给四世班禅“班禅博克多”的尊号,并把后藏的“谢通门谿卡”、“兰伦热布杰谿卡”、“托谿卡”、“绒措哇”、“阿巴喇嘛曲谿”、“安贡哇”、“扎亏哇”、“岗巴哇”、“杰龙哇”等谿卡划归班禅管辖,以作僧众供养。[④]

在五世班禅时期,拉藏汗为了感谢五世班禅曾为他所做的

---

① 牙含章:《班禅额尔德尼传》,西藏人民出版社,1987年11月。

② 《扎什伦布寺简介》。

③ 《扎什伦布寺简介》。

④ 《班禅额尔德尼传》,第64页。

努力和支持，将后藏“达那仁钦孜”的全部牧场、“立普”的全部农牧区、“业日帕庄”的全部农区等一些谿卡赠送给扎什伦布寺。与此同时，清朝政府为了稳定当时西藏的局势，于康熙五十二年(1713年)封五世班禅为“班禅额尔德尼”，并以达赖喇嘛为例，给以金册金印。[①] 还传谕命他协助管理西藏的政教事务。

准噶尔战役中，扎什伦布寺不但没有受到任何损伤，反而扩增了寺属谿卡。准噶尔将领策林敦多布把自己占领的仁钦孜宗本的谿卡和百姓、江孜宗本的谿卡和百姓一并送给五世班禅，作为班禅“拉让”的所属谿卡。雍正六年(1728年)，清世宗(雍正帝)把扎什伦布寺以西(大概是自岗巴拉山以西)一直到阿里地区，全部划归班禅管辖。但是，班禅只接受了拉孜、昂仁、彭措林3个宗。清高宗(乾隆帝)规定班禅与达赖在西藏地位平等，又册封六世班禅掌管扎什伦布寺政教事务，并给扎什伦布寺赠送了许多礼品。乾隆四十四年(1779年)，六世班禅奉清高宗旨意赴京晋谒。清高宗为此在热河修建了一座专给六世班禅驻锡的寺院，即“须弥福寿之庙”(扎什伦布之汉义)，并规定该寺内的一切寺规均按扎什伦布寺的旧规办理。[②] 道光二十四年(1844年)，清宣宗(道光帝)令七世班禅暂行兼管西藏的整个政教事务，同时还增加了扎什伦布寺的财政收入。道光二十六年(1846年)，清宣宗赏赐七世班禅金册金印，还有哈达等很多礼品。在金册内指明了七世班禅对扎什伦布寺及其一带宗谿的所有权。[③] 这时候，扎什伦布寺所拥有的经济基础远远超出了一个

---

① 张其勤：《清代藏事辑要》，西藏人民出版社，1983年。

② 《班禅额尔德尼传》。

③ 《班禅额尔德尼传》。

大寺院所需要的条件。据《扎什伦布寺简介》一书记载:七世班禅时期,扎什伦布寺每年收入为516万斤粮食、25万斤酥油、103两金子、3241两银子以及饲料、燃料。九世班禅时期,达赖喇嘛和班禅失和。1922年,西藏地方政府胁迫扎什伦布寺方面承担全西藏每年所需军粮27万克的四分之一,还要全力支应西藏地方政府官吏来往于后藏各地所需之骡马、民夫等差役。继后,地方政府又制定了“水猪年条令”,以“九七、九二”的比例,强令扎什伦布寺属民支应牛马头匹差役。[①] 由于上述原因,扎什伦布寺经济受到严重打击,九世班禅被迫流亡内地。1931年11月,西藏地方政府强行接管了班禅辖区内的宗、豁及其属民的管辖权。[②] 直到1951年西藏和平解放后,根据《中央人民政府和西藏地方政府关于和平解放西藏办法的协议》规定:班禅额尔德尼固有地位及职权应予维持。这样,扎什伦布寺对后藏3个宗、5个相当于宗的大豁卡、68个中豁卡、20万克耕地(不含僧俗之差地)、26个牧场、两万多头牲畜(不含僧俗之牧场)和220个属寺才恢复了管辖权。[③]

二、扎什伦布寺寺内机构

作为寺庙的扎什伦布,它的修建仅仅为弘扬佛法之用。然而,寺庙经济的不断扩展,使得该寺逐渐出现了一种与教同步的世俗政治生活。在四世班禅后期,扎什伦布寺内修建了1座供

---

① 德森·班公次仁:《迎请九世班禅转世灵童记》,载《西藏文史资料选辑》(四)。

② 黄奋生:《藏族史略》,民族出版社,1985年12月。

③ 《扎什伦布寺简介》。

班禅居住的"拉让"——"拉让坚参吞巴"(བླ་བྲང་རྒྱལ་མཚན་མཐོན་པོ),此大厦后来称为班禅"囊玛岗"。拉让作为活佛居住地,它的出现本身没有任何政治色彩。扎什伦布寺拉让也不例外。但是,班禅拉让很快成了该寺内部的权力象征。此权力不仅涉及该寺内部的一切宗教活动,还管理僧人的生活、豁卡的收入及属民们的支差。扎什伦布寺拉让仿照噶厦体例,内设"孜"(རྩེ)、"雪"(ཤོད),以及"涅仓"(གཉེར་ཚང)3 个权限不等的机构。拉让内的"孜"为该寺最高的政教统管单位,其标志为班禅;"雪"是作为"孜"的代言机构,由该寺内被推选的扎萨喇嘛(ཇ་སག་བླ་མ)统管;"涅仓"管理该寺的经济,由 1 名仲译(དྲུང་ཡིག)和 1 名涅巴(གཉེར་པ)来统管。据说,在四世班禅时期,扎什伦布寺涅仓的第一位仲译是名俗人,名叫德于伦布·米玛。为此,在后藏一带流传着这么一种说法。"官家扎什伦布,仆人德于伦布"(དཔོན་བཀྲ་ཤིས་ལྷུན་པོ། གཡོག་བདེ་ཡུལ་ལྷུན་པོ)。除了"孜"、"雪"、"涅仓"3 机构外,扎什伦布寺在这时还设置了专门用来供奉班禅喇嘛的 4 个森穷(གཟིམ་ཆུང　即寝宫),分别为"嘎打颇章"(བཀའ་འདམས་ཕོ་བྲང)、"堆波格巴"(སྟུག་པོ་བཀོད་པ)、"译噶曲增"和"蒿擦格巴",并为这 4 个"森穷"各配备了命名为"仑林"(ལྷུན་གླིང)、"吉仲"(རྗེ་དྲུང)的两名僧人为之服务。① 上述的扎萨喇嘛、仲译、涅巴等名称,当时并不是官衔,也没有官职的特权,但在不同程度上已经具备了权限分配的特点。同时,也为后来扎什伦布寺拉让贵族的官衔奠定了基础。

五世班禅时期,扎什伦布寺拉让内又增设了 3 个行政单位:

---

① 《日喀则调查资料》。

“译仓”(ཡིག་ཚང相当于秘书处)、“奇热”(ཆིབས་ར即马厩,这里包括管理饲料、燃料等)和“罗顶”(ཟློ་ཏེང手工业管理机构)。

随着时代的发展,经济的不断增强,扎什伦布寺拉让在七世班禅时期第一次出现了代表政教两方面、权限分明的机构。其中代表宗教方面的最高机构有四大札仓。这四大札仓均修建于四世班禅时期,只是到了七世班禅时期,才形成为代表教权的机构体系。这四大札仓为:“脱塞林札仓”,具体为其办事者有 26 名僧人;“吉康札仓”,办事人员有 18 名僧人;“夏孜札仓”,共有 16 名僧人为其办事;“阿巴札仓”,该机构的办事人员数额不详。以上这四大札仓均由拉让四品以上的僧官负责管理。这四大札仓统管扎什伦布寺及所属寺庙的寺规、教礼等。此外,扎什伦布寺内还有 1 所不归这四大札仓管辖的独立的寺务机构,即“孜衮康”(ཙེ་དཀོན་ཁང)。此机构专门用来存放历代班禅阅诵的经文,由一名叫“多吉罗本”(རྡོ་རྗེ་སློབ་དཔོན金刚上师)的僧官来负责管理,平时由三名叫“穷昂”的僧人办事。代表扎什伦布寺拉让施政的有“冈钦曲热”(གངས་ཅན་ཆོས་ཀྲ),这是扎什伦布寺拉让内地位最高、权力最大的行政机构,它统管拉让内的一切行政事务,其负责人员均由四品以上的僧俗官员担任。“译仓”统管拉让包括扎什伦布寺内的一切文书、印鉴,其负责人为“仲译钦波”(དྲུང་ཡིག་ཆེན་པོ相当于四品官)。在十世班禅时期,该机构内设立了大、小仲译,分别管理政与教的文书。“涅仓列空”(གཉེར་ཚང་ལས་ཁུངས)存放收上来的实物及银元,同时按照扎什伦布寺拉让“孜”的规定,在一定时期内给僧人及官员发放生活费用及行政酬劳,其办事人员包括 1 名“堪穷”(མཁན་ཆུང相当于四品官的僧人)、4 名“夏堆巴”(ཞབས་སྡོད་པ七品僧俗官员)、4 名“仲译”以及一些“列

参巴”(ལས་ཚན་པ六品僧官)。“岗孜康”(ཀང་རྩིས་ཁང)主管却豁(ཆོས་གཞིས即寺院所属庄园)的差民普查登记。在十世班禅时期，该机构更名为“措康列空”(འཚོ་ཁང་ལས་ཁུངས),内设一名堪穷负责,执行其事者僧俗均可。“强佐康”(ཕྱག་མཛོད་ཁང)行使着两种不同情况的职权,其中由4名堪穷统管寺庙所得收入,包括百姓供奉给寺庙的家物及化募所得收入,把这些收入用于该寺内举行的各种宗教仪式。此外,该机构内还设立了一名叫“德穷巴”(རྡེ་ཚང་པ)的僧人,他的职责范围是专收寺庙所属差民的氆氇、酥油以及不生不死牲畜税,并把收来的税转交给该机构内的堪穷,由堪穷把这些税用于佛事。[①] 以上这些机构均属于拉让政权机构,这些机构的成立使扎什伦布寺从纯宗教系统逐渐转变成政教合一的特殊寺院体制。

此外,扎什伦布寺内还有一些比较特殊的机构。它们既不属于教权机构,也不属于政权机构。然而它们行使的职权又与教、政相结合。其中有:

“那莎康”(ན་བཟའ་ཁང)。专管班禅的服饰,包括历代班禅的服饰及其用过的物品。同时,该机构内存着“其旦”(བྱིན་རྟེན即神物、灵物,如舍利或大活佛用过的服饰等)。“那莎康”的管理方法非常特殊,它是由“松、萨、贡”(གསུང། བཟའ། སྐུང)三种不同类别分级管理,其办事人员均从“强佐康”选派。

“东增列空”(གདོང་འཛིན་ལས་ཁུངས)。统管拉让给每一个僧人发放的过年、过节食物。由扎什伦布铁棒喇嘛来行使其职权。

“特强列空”(ཐེབས་སྦྱར་ལས་ཁུངས)。专门为圆寂的历任班禅举行佛事活动,同时还为此活动准备念经喇嘛们的饮食。主要由

① 《日喀则调查资料》。

一名堪穷负责。

“孜衮康巴”(རྩེ་མགོན་ཁང་པ即三胜尊胜殿)。由一名学问高深的僧人来统管。其内设有领诵经室和跳神室。

“孜佐布”(རྩེ་མཛོད་ཕྱུག)。管理当世班禅的私人财产,其中包括信徒们供奉的物品。

“孜恰列空”(རྩེ་ཕྱག་ལས་ཁུངས)。统管历代班禅个人所属的农、牧业收入。如:上等酥油、青稞、牛羊肉以及人头税。

“苏托”(གསོལ་ཐབ)。扎什伦布拉让内有三种不同的“苏托”。其中“孜苏托”(རྩེ་གསོལ་ཐབ)专为班禅准备饮食,“雪苏托”(ཤོད་གསོལ་ཐབ)专为拉让官员们准备饮食(俗官不在拉让内用餐,故只准备茶),“帕托”(བར་ཐབ)准备扎萨喇嘛及四品以上官员的饮食,俗官则与上相同,不在拉让内用餐。[①]

以上这些机构的建立,使得扎什伦布寺拉让政权趋于完善。并使其形成为类似于西藏地方政府的政权机构。

1923年11月,九世班禅被迫出逃内地,西藏地方政府强行接管了班禅辖区。九世班禅在出逃途中,曾在内地组织了班禅行辕,后把它更名为“班禅堪布会议厅”,接替了班禅拉让中的囊玛岗办事机构,成为班禅召集随从人员决策议事的权力机构。

三、班禅堪布会议厅

1952年,十世班禅回到西藏,恢复了历代班禅固有的地位职权,并在原拉让政权的基础上保留了在内地时的“堪厅”体制,使其变成为扎什伦布寺的正式行使政、教权力的机构。为了使

① 《日喀则调查资料》。

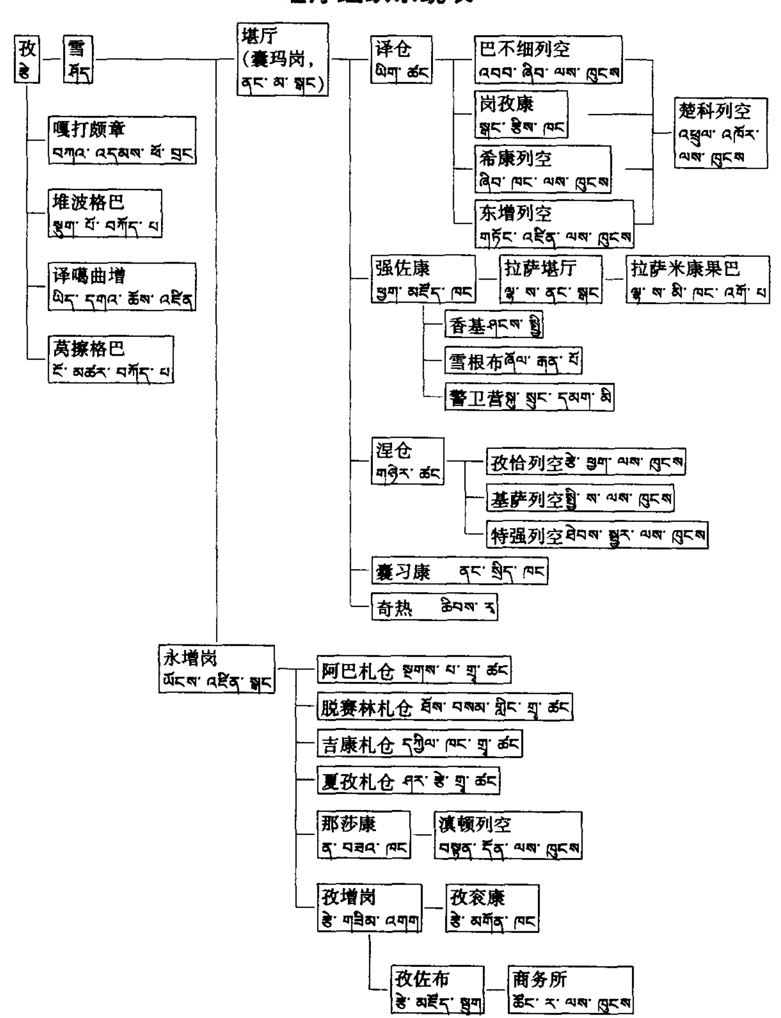
该机构合法化，由扎什伦布寺的官员们呈报政务院批准。作为扎什伦布寺庞大的权力机构，堪厅成了拉让贵族们办公的地方，也成为班禅权力的象征。这所机构管理着属于班禅管辖的一切事情，包括扎什伦布寺贵族官员们的任命、升迁、革职问题，解决扎什伦布寺所属宗豁的大、小事务。这时的堪厅不仅替代了原有的拉让机构，而且重新组建和整顿了堪厅各机构，确立了各自的职权范围和相互关系（见下表）。

从“堪厅组织系统表”中可以看出，“孜”凌驾于扎什伦布寺教、政之上，它代表着至上权威，而这一权威的具体表现者便是历代班禅。相对于“孜”的就是“雪”，“雪”又由两部分组成。一部分是以“堪厅”为中心的政权系统，而另一部分是以“永增岗”为中心的教权系统。这两个系统构成了扎什伦布寺的政教合一制统治。这一统治系统于 1961 年 7 月 9 日经国务院批准以完成其历史使命而告结束，[①] 其印鉴上交西藏自治区筹备委员会。

随着土地的增加和扩展，世俗政治的萌芽日益增长，扎什伦布寺内产生了一个享有政治、经济特权的阶层，这一阶层构成了拉让官员。他们作为后藏地区的特殊阶层，与西藏地方政府的贵族一样，人们对其习惯称法为“古擦”。但是，其队伍的产生不同于西藏地方政府的贵族。西藏地方政府的贵族是以高贵的血统和出身以及世袭继承来的土地作为其特殊的依据，并且为了证明不同于一般，在成为一名贵族官员时，首先进行严格的训练，等有机会进行铨叙，才可成为一名为其政府服务的贵族官员。而拉让官员们无法炫耀其悠久历史和高贵血统，加之土地

① 《当代中国的西藏》（上），342 页，当代中国出版社，1991 年。

堪厅组织系统表



孜 རྩེ
雪
堪厅（囊玛岗，ནང་མ་སྒང）
嘎打颇章 བཀའ་འདམས་ཕོ་བྲང
堆波格巴 སྟག་པོ་བཀོད་པ
译噶曲增 ཡིད་དགའ་ཆོས་འཛིན
芮擦格巴 ཇོ་མཚར་བཀོད་པ
译仓 ཡིག་ཚང
巴不细列空 འབབ་ཞིབ་ལས་ཁུངས
岗孜康 སྒང་རྩིས་ཁང
希康列空 ཞིབ་ཁང་ལས་ཁུངས
东增列空 གཏོང་འཛིན་ལས་ཁུངས
楚科列空 འཕྲུལ་འཁོར་ལས་ཁུངས
强佐康 ཕྱག་མཛོད་ཁང
拉萨堪厅 ལྷ་ས་ནང་སྒང
拉萨米康果巴 ལྷ་ས་མི་ཁང་འགོ་པ
香基 ཤངས་སྤྱི
雪根布 ཞོལ་རྒན་པོ
警卫营 སྐུ་སྲུང་དམག་མི
涅仓 གཉེར་ཚང
孜恰列空 རྩེ་ཕྱག་ལས་ཁུངས
基萨列空 སྤྱི་ས་ལས་ཁུངས
特强列空 ཐེབས་སྐྱར་ལས་ཁུངས
囊习康 ནང་སྲིད་ཁང
奇热 ཚིབས་ར
永增岗 ཡོངས་འཛིན་སྒང
阿巴札仓 སྔགས་པ་གྲྭ་ཚང
脱赛林札仓 ཐོས་བསམ་གླིང་གྲྭ་ཚང
吉康札仓 དཀྱིལ་ཁང་གྲྭ་ཚང
夏孜札仓 ཤར་རྩེ་གྲྭ་ཚང
那莎康 ན་བཟའ་ཁང
滇顿列空 བསྟན་དོན་ལས་ཁུངས
孜增岗 རྩེ་གཟིམ་འགག
孜衮康 རྩེ་མགོན་ཁང
孜佐布 རྩེ་མཛོད་ཕྱག
商务所 ཚོང་ར་ལས་ཁུངས

本身来源于寺院，无法以拥有土地来证明他们的身份，他们成为一名贵族官员时既不用进行训练，也无需进行铨叙。他们往往由班禅任命或他人推荐而突然变为一名置身于贵族之间的官员。有时甚至出现一些毛遂自荐者。他们不仅没有世袭土地，而且居住地不稳定，甚至与百姓杂居在一个院子里，这种现象在西藏地方政府贵族的眼里是不可理解的。

拉让官员中的僧官均从扎什伦布寺僧人及其所属寺院的僧人中挑选。僧官虽然不进行铨叙，但要求有一定学识。俗官在拉让官员中占60%，其中在整个西藏有影响的有20多家，如德于伦布、德瓦夏、德勒热丹、顿珠康萨等。在成为一名俗官时，虽不讲究血统的高贵及土地的拥有，但是，诸如铁匠、屠夫等贱民均不能成为拉让官员。拉让官员中虽然看似平等，但由于许多原因，内部又分几大层次。层次的区分与西藏地方政府相同，大体分为以下类别。其中“亚豁”(ཡབ་གཞིས历代班禅家族)为最高层次。自拉让机构确立以来，“亚豁”共产生了两个，即九世及十世班禅家族。“亚豁”之下分为扎萨喇嘛(ཛ་སག་བླ་མ)、达喇嘛(དྲ་བླ་མ僧官)、台吉(ཐའི་ཇི俗官)、堪穷(མཁན་ཆུང僧官)、仁悉(རིམ་བཞི俗官)、仲译钦莫(དྲུང་ཡིག་ཆེན་མོ僧官)、雪巴(ཞོལ་པ俗官)、孜仲(རྩེ་དྲུང僧官)、德强巴(འདེགས་འཇུགས་པ僧官)、囊那姆(ནང་རྣམ俗官)、列参巴(ལས་ཚན་པ僧俗官)、夏堆巴(ཞབས་སྟོད་པ僧俗官)。此外，拉让内还有一类特殊的阶层。这一阶层既不同于贵族，也不同于差民，介于两者之间，即那散(ནང་བཟན)、涅巴(གཉེར་པ)、夏俄(ཞལ་ངོ)、仲译(དྲུང་ཡིག)等。他们之中有僧人，也有俗人。①

---

① 《日喀则调查资料》。

拉让官员在一周内有6天要到拉让大厦行使其职责。在6天内，他们穿着符合自己身份和自己官位的官服，骑着马或步行带着仆人来拉让内“上班”。着装在这时成了区别官职高低的标志，因此，拉让对其官员的着装有严格的要求。[①] 着装的式样、规格以及鞋、帽、佩带的装饰物均按西藏地方政府各等级的官服套用。

拉让的官员自觉遵守西藏地方贵族的生活规范与行为准则，并对子女进行贵族教育。拉让的许多贵族为了其地位的巩固和发展，通过婚姻的缔结，以及接纳养子等手段，努力挤进西藏地方贵族的行列，如德于伦布、德勒热丹家族等。这些拉让的贵族，其势力已相当于西藏地方贵族。[②]

四、班禅辖区经济状况

作为宗教领袖的达赖和班禅无不具有天界的神圣和世俗的伟大，被藏族人民用整个身心顶礼膜拜着。无论从神话到现实，还是从人格的神到神话中的神，都具备了至高至上的地位。他们各自的转世制都同样遵循着统一完整的理论和实践。在《藏内善后章程二十九条》中也明文规定了在认定达赖和班禅两大活佛的转世灵童时，须将他们的名字用满、汉、藏三种文字写在签牌上，同样进行掣鉴。清顺治时，达赖和班禅两大活佛“主持两方佛教，互为师徒”。基于上述事实，达赖喇嘛和班禅喇嘛在其宗教地位上是平等的。

1653年，清室颁赐金册、金印，封五世达赖喇嘛为“西

---

① 《日喀则调查资料》。

② 《日喀则调查资料》。

天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”。至此，清朝中央政权正式确立了达赖喇嘛在西藏的宗教地位和权力。但是，达赖喇嘛和班禅喇嘛之间的关系还是不很明了。雍正六年（1728），清室把岗巴拉山以上，冈底斯山以下的地方赏给五世班禅。在乾隆五十八年（1793）颁行的“藏内善后章程”中开首称“驻藏大臣督办藏内事务，应与达赖喇嘛、班禅额尔德尼平等。”从上述句子看，达赖喇嘛和班禅喇嘛在政治上的地位似乎是平等的。然而依据西藏历史的具体情况，达赖喇嘛和班禅喇嘛的势力范围有着明显的区别。清乾隆二年（1737年）理藩院册籍载称：“达赖喇嘛所辖寺庙三千一百五十余所，喇嘛三十万二千五百余人；百姓十二万一千四百三十八户。”若每户以5口计算，共有百姓61万人，加上喇嘛人数，共有91万人。“班禅所辖寺庙三百二十七所，喇嘛一万三千七百人；百姓六千七百五十二户。”若每户以5口计算，共有百姓3.3万人。加上喇嘛人数，共有4.7万人。可见达赖喇嘛所辖的寺院、民户远远多于班禅。自从格鲁派的统治地位确立以来，历代达赖居住在拉萨。拉萨政权的树立是与格鲁派统治地位的确立同步进行的。从政治权势上看，拉萨政权在统治着西藏，并且具有整个西藏地方政府的性质。班禅喇嘛居住地日喀则系西藏第二大城市，班禅喇嘛所统管的堪厅组织以扎什伦布寺为主，它偏重于宗教性组织。就以后藏地区为例，归达赖喇嘛管辖的有：3个完整的宗，5个相当于宗的独立豁卡，两个相当于宗的税卡，两个相当于宗的牧区，共计10多个地方。而这只相当达赖喇嘛所辖区域的一小部分。班禅喇嘛在后藏所辖地，见下表。

直属班禅堪厅的宗豁情况表：宗

宗名	距日喀则站数方向	户口约数	经济状况	寺院僧人数目	境内贵族数	附注
拉孜宗	西三站	2000多户	为后藏主要粮食产地之一，大部为水地，农民中有佃户与差巴，比例不详。	寺12，僧人700多，寺管有小豁卡10来个，所属百姓百来户。	贵族12家，各属有1—2小豁卡。	常有羊毛商及换粮的牧民来往，西藏地方政府在此设税卡，专门对从西面来的牧产品及盐收税。
彭措林宗	西二站	300户	基本为农业区。大部分为水地，有牧民50户。	寺30个，僧人500多，共有5个小豁卡。		
昂仁宗	西五站	400多户	十分之九为农区，十分之一为牧区。部落30户，所属牧民300多。	寺19个，僧人600，共有小豁卡10来个，百姓六七十户。	贵族10户，属有15个小豁卡，百姓百来户。	
岗巴宗	南四站	350户	十分之七为农区，十分之三为牧区，以产氆氇著名，大部分人会织氆氇，所属部落30户。	寺5个，僧人230，尼姑8个，属有百姓20户。		与锡金隔一小山，常有经商来往。

直属班禅堪厅的宗谿情况表：谿

谿卡名	户数	经济状况	境内农牧区划	其他
谢通门谿卡	500户	三分之二水地，三分之一旱地，部分贫苦农民去牧区作揉皮工。	农　区	寺11个，僧人200多，尼姑70。贵族2家，西藏地方政府在此设一税卡，专收牧产品税及盐税。
	380户	牧民放牧处，每年藏历三至七月到北部牧区驮盐送到农区换粮。	卡木多牧区三部：托巴夏玛8部落；罗马8部落，巴伦4部落；达吉拉加8部落。	托巴夏玛境内有煤矿，未开过。寺4个，僧人26个。
打那仁钦则谿卡	300户	农区（待考征）	农区	寺2个，僧人40多，贵族3家。
	375户	除放牧外，南部三部落还代牧拉让贵族的牦牛四千多头，牧产品归牛主人。	雅巴牧区。南部：娘拉种巴，伦布子部落，共24部落；北部：春色、目唇、杂焦春，他加措，共有26个小部落。	南部伦布部落，有一山，产锡。寺2个，僧人12。
梅康赛谿卡	300户		农区	有金矿
	300多户		梅康赛牧区	在黑河基宗管辖境内
丹木萨迦牧区	600户		6个部落	
信结尔牧区	370户		18个小部落	
蓝·伦热布谿卡	300多户		全农业	寺12个、僧人50，属有土地11冈
金龙谿卡	300户		全农业	寺1个，尼姑42，喇嘛18。

表中所列的宗豁是班禅喇嘛管辖区的重要经济基础，我们再对日喀则地区达赖、班禅管辖情况做一比较。

人口的比较

单位	人口
达赖系统	46313
班禅系统	90483
萨迦派	5950
共计	142746

达赖、班禅和萨迦派的经济力量和宗教力量对比表

名称	农业(%)	畜牧业(%)	工商业(%)	寺庙数	僧人数	%
达赖系统	39.9	35.2	60	40	2650	20
班禅系统	55.1	64.8	40	170	9150	70
萨迦派	5.0			10	1200	10
共计	100	100	100	220	13000	100

从以上三种对照中看出班禅所辖是日喀则地区的主要地带和多数地带，这些也是班禅所辖的全部地带。除此之外的后藏地区以及阿里三围均属于达赖喇嘛所辖。

最初，班禅在日喀则设雪根布（ཞོལ་རྒན་པོ相当于地方行政官）1 人掌管地方行政，噶厦于 1915 年派学根布 2 人在日喀则设立基宗。属于班禅所辖的居民占全部居民的二分之一弱，由一学根布统管；属于基宗的居民占全部居民的二分之一强，由两名学根布经管。

以上事例中有一点值得注意，从四世班禅始，班禅在整个

西藏的地位不可忽视。也由于这一点，西藏历史上曾出现过废黜达赖喇嘛，班禅充任摄政的情况。也就是因为有了这些情况，达赖和班禅两大活佛之间形成了颇为复杂的关系。

第四节　昌都地区

昌都为康区西部重镇。西藏地区自吐蕃王朝崩溃后，包括昌都地区在内，各地方政治势力雄踞一方，自主称王。宗教教派分歧，自成体系，形成割据的局面。藏传佛教格鲁派形成以后，虽有达赖、班禅两大系统成为西藏最大的两大活佛，但他们的统治范围主要限于卫、藏及相邻部分地区。对康区的昌都大部分，1918 年以前尚无政治隶属关系，仅有宗教影响和联系。元朝统一中国后，昌都一带属吐蕃等路宣慰使司都元帅府管辖。明代设朵甘卫行都指挥使司,[①] 下设朵甘思宣慰司、招讨司、千户所等不同级别的机构多处。[②] 其中有的地方与今天的地名能相对应，如在今芒康设磨儿勘招讨司，在邓柯（包括金沙江西之西邓柯）设朵甘丹招讨司。在宗教职务方面，封昌都地区及以东的宗教领袖为护教王、赞善王和如来大宝法王。[③] 他们成为当时控制昌都藏区的主要政教势力。格鲁派势力在康藏地区逐步占据优势后，曾大力支持过格鲁派的蒙古固始汗也一度统治过昌都地区。清政府于康熙年间招抚康区土

---

① 《明太祖实录》，卷九十一。

② 《明史》卷三三一，列传二一九。

③ 邓锐龄：《元明两代中央与西藏地方的关系》，第 54、56 页，中国藏学出版社，1989 年。

司，对昌都、察雅等地政教首领册封赐印，承认其固有管辖权。雍正初年，朝廷派清军1000名驻守昌都。之后，清廷为便于对康区进行管理，接受了川陕总督岳钟琪的建议，在西藏已设立驻藏大臣的背景下，将康区宁静山和怒江以西的地区，划归西藏管辖，江东之地则封与当地活佛和世俗土司管理，清末又将其收归直接管辖。清代在治理康区的过程中，在昌都设立了粮台、塘汛（清代所设防护、巡逻和盘查过往行人的站口）机构，任命了文官粮员1名，武职游击、千总、把总、外委各1名。不但有朝廷派去的军队，而且也组织了"土兵"（藏族组成）。[1] 朝廷在昌都驻军人数各个时期不一，多时上千，少时数百，而其中"土兵"有过40名。同样，在察雅派了守备、把总和外委各1名。康区其余地区亦如是。清灭亡后，昌都曾由民国中央直接管辖，属川边特别行政区，设立昌都县、察雅县等。1917年，藏军犯昌都争地盘，1918年噶厦始设多麦基巧（昌都总管，又称昌都噶厦，汉语称沙王政府）。藏军统领喇嘛噶伦降巴泽达为昌都第一任基巧，管理昌都地区军政事务，基巧任期3年。下有四品僧官堪穷（མཁན་ཆུང་）1名，四品俗官仁昔1名。他们二人负责基巧日常事务。下辖噶仲（བཀའ་དྲུང་）1名，噶雪1名，他们分别管内部机要和对外事务。此外与噶仲、噶雪平行和在他们之下，还有若干名僧俗官员分别管理行政和司法事务。基巧之外，还有一个机构叫颇康（粮台），受昌都基巧的监督，由四品堪穷和仁昔俗官各1名协同负责，任期3年。任务是征收粮赋，供给调拨藏军薪饷

① 参见陈志明著《西康沿革考》，第42、62—64页。民国二十二年南京拔提书店出版社出版。

和军需，有权参加昌都基巧的财经会议。此外还设达乌多旦巴，负责征派乌拉，秩五品，是肥缺。

西藏地方政府虽然统治了昌都地区，但政令很难贯彻执行，仍然没有根本改变昌都各地方政教势力对当地的实际统治。那里既有自成一体的独立或半独立的地方政教势力，例如政教合一的昌都帕巴拉活佛系统，察雅罗登协绕活佛系统，以及类乌齐和八宿政教系统，也有非政教合一的世俗土司统治的领地，如德格土司对金沙江两岸一些宗豁的统治，还有清代中期划归西藏管辖的几个宗和民国期间才被西藏地方政府占据的波密地区，以及昌都汉民的民间自卫组织等。到昌都解放时，该地区仍然是一个政令不一、自成体系、多头统治的地区。

一、昌都帕巴拉呼图克图政教系统

15 世纪初，格鲁派形成，其势力迅速发展。康区喇嘛麦·喜绕桑布在色拉寺学经，学成后受宗喀巴的大弟子贾曹杰的委派，回到昌都发展格鲁派势力。1437 年（明正统二年），麦·喜饶桑布在昌都居民区的最高点建成了康区第一座格鲁派寺院强巴林（བྱམས་པ་གླིང）寺，并成为该寺的第一任堪布，收徒 3000 余众，[①] 成为该地区的主要政教势力。麦·喜饶桑布圆寂后，宗喀巴的一个弟子沃贝多吉的门徒帕巴拉（འཕགས་པ་ལྷ）继任强巴林寺寺主，后来成为该寺四大转世活佛之首——帕巴拉呼图克图。至 1719 年（清康熙五十八年），清朝廷颁给帕巴

① 参见李安宅：《藏族宗教史之实地研究》，第 113 页，中国藏学出版社，1989 年。

拉呼图克图印信，印文为“阐讲黄教额尔德尼第巴诺门罕之印”[1]。清乾隆时，皇帝又赐如意、朝珠、鼻烟瓶、玉葡萄和白玉八仙，另赐“福寿康宁”匾额一块。皇帝待之为师，派御林军100多名守护活佛和庙宇，并保护在此所设粮台。每3年清帝派遣大臣前来巡抚，每12年帕巴拉派人往北京觐见皇帝，表示忠顺之忱。[2] 此种关系，整个清代迄未中断。

从强巴林寺建成至昌都解放，历时500余年，共有11世帕巴拉呼图克图，13任堪布。

昌都宗是高度政教合一的地区，政令皆出于强巴林寺。1906年（光绪三十二年），清朝廷所派官员张其勤入藏路过昌都，曾记述强巴林寺盛况：“金碧辉煌，广大罕与伦比，居高御下……况番官仓储巴，即该寺之喇嘛兼充，是为僧官。富既甲于一方，权势又足以压众庶，无怪乎官商兵民俱受其挟制也。”[3] 帕巴拉呼图克图为强巴林寺最高宗教领袖，也是昌都宗的最高行政首领和全宗土地、农奴的最高领有者。他集宗教领袖、行政头领和领主于一身，以教治政，政教合一。但在世俗的行政管理和宗教本身的管理方面，帕巴拉呼图克图之下又各有组织机构和分工系统。他通过拉让府管理昌都全宗世俗事务，拉让府主要官员都由喇嘛担任。通过拉基管理寺内宗教事务。现将它们的组成情况和功能分述于下：

拉让：拉让是帕巴拉活佛系统所属范围的最高行政机构，

---

① 和宁西藏赋注，转引自《西康沿革考》，第41页。

② 参见《藏族社会历史调查》（四）第35和37页，西藏人民出版社，1988年；昌都宗教局、昌都行署等资料，以下简称：昌都材料。

③ 吴丰培辑：《川藏游踪汇编》第398页，四川民族出版社，1985年。

一般称昌都宗。拉让本是活佛或大喇嘛的私人住所，但在昌都强巴林寺已成为帕巴拉活佛属下的政府机构，管理行政、财政、司法及昌都镇汉民事务。昌都宗的土地、人民都是皇帝封赐给帕巴拉活佛的采邑，从封建领主的眼光看，这是他们的私有财产，因此将政府机构设在拉让里，就是很自然的事。而昌都的汉民则将拉让称作昌都公所，承认这个机构是管理地方的政府。拉让由强佐（ཕྱག་མཛོད）当政，强佐意为总管，形同家臣。昌都解放时由强巴林寺二呼图克图谢瓦拉任拉让强佐。强佐手下设涅钦（གཉེར་ཆེན）3 人，为大管家，协助强佐工作，并参与拉让政务的研究。涅钦之下有涅穷（གཉེར་ཆུང）3 人，为小管家，分管租税摊派和催收，特别是关系到僧众生活必需的青稞、酥油和肉类的催收。与涅穷平行的有歇本 2 人、打纪 2 人。歇本原专司分派乌拉差役和执行刑罚，打纪起监督作用。后来二者合一，共同执行。在众官员之下设仲译(དྲུང་ཡིག)3 人,为文书。还设康涅(ཁང་གཉེར)1 人,相当于总务长,专管寺院和各僧官住所的基建和维修。还有切锥和久本(བཅུ་དཔོན,即什长),在农奴中指派,负责传书递信,催缴柴草等杂务。切锥管乡下,久本管昌都镇。

拉让之下，在乡下辖 5 小宗 18 行政村。宗有宗本（རྫོང་དཔོན），行政村有甲本（བརྒྱ་དཔོན，百户长）。帕巴拉的统治权威，源于藏民对宗教的信仰，加之中央的册封，活佛的权威更加强化。他通过建立上述各级宗教和世俗机构，任用僧俗官员，形成严密的政教统治系统。这个系统成为帕巴拉活佛实现管理属民，发挥统治权威的工具，是西藏封建农奴制社会里作为上层建筑重要组成部分的政权组织的又一种表现形式。

寺内宗教管理系统:强巴林寺是康区最大的寺院之一,民主改革前有各类僧人2395人(另说2460人)。其组织与拉萨三大寺大同小异,但有地区特点。机构分两级:拉基(བླ་སྤྱི)和札仓(གྲྭ་ཚང)。拉基意为喇嘛总管,相当于寺院管理委员会。由各札仓的堪布推举出1名首席堪布(མཁན་པོ)负责,称赤巴(ཁྲི་པ)堪布,管理以措钦(ཚོགས་ཆེན)为中心的各项宗教事务。措钦是大经堂,是举行大型念经活动和召开拉基会议的场所。拉基会议不定期召开,讨论和决定全寺宗教事务,会议组成人员中有各札仓的堪布。拉基以下有若干管理宗教事务的僧职人员,他们是措钦协敖(ཞལ་ངོ),管理全寺院僧人的纪律。在举行全寺性宗教活动时,他手持铁质方杖站在高处巡视,体现出宗教的威严。发现有违纪者有权给予处罚,汉人俗称铁棒喇嘛。另有措钦翁则(དབུ་མཛད),为领经师,率众诵经为其职责。他不但具有丰富的宗教知识,而且具备洪亮清晰的嗓音。喇嘛认为诵读经文时,要有抑扬顿挫诗文般的节奏,而并非完全呆板的死读。

札仓为僧院,大寺院的中层组织,为寺院的重要组成部分,但又相对独立,有各自的任务和学经重点,有札仓自己的经堂、札仓会议和独立的宗教活动。经济上札仓有自己的“小金库”,也有对寺外的联系权。强巴林寺共分11个札仓,他们是:郎堆札仓:专司全寺仪仗、乐器;桑堆札仓:密聚金刚院;纪希札仓:大威德金刚院;顿丘札仓:胜乐金刚院;顿科札仓:时轮金刚院;借多札仓:欢喜金刚院;古诺札仓:昆卢大加来金刚院;科舍札仓:大轮金刚院;江若札仓:辩论金刚院;悉尼札仓:法相金刚院;盖尼札仓:比丘金刚院。其中在悉尼札仓学经的喇嘛,一部分从其他札仓选派学问优良者到此辩经,进一步学习,另一部分是来自康、青各地,他们在各地

方寺院已有较长的学习时间和较好的经典基础，来此札仓参加辩论考试，进一步深造。盖尼札仓则收录受过56戒的比丘，即有正式喇嘛资格者。按规定，每期从桑堆和纪希两札仓各抽24人，在其他札仓各抽12人，在此进一步深造。[①] 各札仓由堪布主持。札仓里也有与协敖职责相同的僧职格贵（དགེ་བསྐོས），管本札仓喇嘛的纪律，也管这个范围内僧人名册，登记入寺、离寺和死亡等事务。对来进香的俗人和出寺的僧人，也有若干需要遵守的具体规定，如进香者先向格贵报告，牛马不许牵入寺内，不准在寺内饮酒，太阳落山以后妇女禁止入寺等。喇嘛外出须请假，经准许后换俗装，返寺时更换僧衣方可进寺等。另有札仓翁则，为本札仓的领经师。

此外，在全寺的不同部门还有佐涅、忍本、则叶、色本、曲本、仁本、闷安娃等。

昌都镇汉民的民间组织和宗教团体：昌都强巴林寺山坡脚下，很早以前可能就是藏族的一个居民点。清末朝廷派兵在此戍守，设立进藏清兵的军需供应机构和台站等，逐渐形成了城镇。到解放时，已有400余户，2000余人。[②] 其中汉族90余户，占全镇人口的五分之一强。藏汉人民之间长期以来友好相处，互相交往和帮助，藏汉通婚者甚多。辛亥革命后，驻昌都清军亦宣布起义。1914年这支驻军成为川边镇守使张毅的部下，他将该地驻军编为三统，彭日升为驻昌都帮统。

1915年，驻类乌齐边军抓获两名闯入边军控制区的藏兵，并送昌都关押。藏军来人交涉要求放还。彭日升采取过激行

① 参见《昌都材料》。
② 参见《昌都材料》。

动，将二人杀死，由此激怒藏军，引起冲突。藏军趁势攻占类乌齐，又挥戈南下，围困昌都。彭日升坚持两月，孤立无援，只得向藏军缴械投降。当年4月，西藏地方政府噶伦降巴泽达进占昌都，下令诛杀支持过边军的昌都各族人民，并于1918年建昌都基巧。由中央边军统领与地方藏军的矛盾引发出了汉藏民族之间的矛盾，汉民人数少，为自卫和互济，成立了各种帮会组织。这就是昌都镇汉民民间社会组织出现的历史背景。这些以汉族为号召的组织带有狭隘的民族主义思想，有的会首本身就有政治背景和复杂关系，往往被国民党反动政府所操纵。自卫互济组织成了汉族的帮派组织。

孝义会：据说成立于清乾隆年间，即朝廷派清兵驻守昌都之时。1918年重新整顿，采取集体入会方式。几乎所有在昌都的汉民都成为会员。但出家当喇嘛者和嫁给藏族的汉族妇女不得入会。招藏人为婿和娶藏族女子为妻者不受此限制。他们提出“汉人治汉”的口号，要求汉人的事务由汉人自己处理，不让昌都基巧直接管理。若地方政府有事，包括派差，皆须通过会首安排。该会设正副会长各1人，会首6人每年一换。其任务是联络会员感情，筹措会务基金，维护汉民利益，延续汉族传统文化。塑比干[①] 像作为孝义会会员崇拜之神。资金筹措方式主要依靠做生意和放债。由会首经管，实行承包，自负盈亏。到解放时会务基金已达240品藏银。每届会首任满须交出赢利80品藏银，超过80品的赢利归经管者所有，亏本则由经管者补偿。每年农历春节，孝义会要组织舞龙灯、耍狮子和

① 比干，殷商纣王叔父，官少师。纣王无道，比干屡谏，被纣王逼迫挖心而死。

走马灯等活动，既是娱乐活动，也有一笔收入。赢利积累到一定程度后，要按户均分给会员。昌都解放前夕，有会员 80 余家。1949 年每户会员分得藏银 100 两，1950 年分得 50 两。汉民在昌都建有城隍庙，每年农历清明时节和六月二十六日，会员均到城隍庙进香并聚餐，以表示汉民的团结。凡 12 岁以上会员亡故，由会务基金中拨出藏银 120 两作为安葬费。

从孝义会的一般活动看，为一民族互济组织。但从有的会长的背景和活动看，孝义会也被操纵在国民党官员的手中。例如蒙藏委员会驻昌都专员左仁杰，系云南人，1939 年伪装商人到昌都，接替国民党特务唐磊在昌都之职，人称左专员。他以贩卖鸦片致富，1949 年离去时，运走剥削昌都藏汉居民之财富多达 50 余驮。他曾在孝义会负责，并于 1940 年发动会员和昌都小学（该会所办）学生上街游行，引起昌都基巧不满，要求将小学搬迁他处，左仁杰拒绝执行，基巧下令解散孝义会。王永兴等会员急向帕巴拉的昌都公所和噶厦说明，若解散孝义会，汉民无首，支派乌拉差役均成问题。经过双方交涉达成妥协：孝义会仍准存在，但必须隶属于昌都公所，并由帕巴拉活佛任命王永兴为会长。从此孝义会的势力就被削弱了。

孙膑会：这是一个行业性的民间组织，由皮匠组成。成立时间不详。1949 年分为大孙膑会和小孙膑会二部，前者从孙膑会中分出，为手艺较精之皮匠，解放时有会员 13 人。后者为未分出的，解放时有会员八九十人。崇拜孙膑，每年农历九月十三日举行拜祭活动。

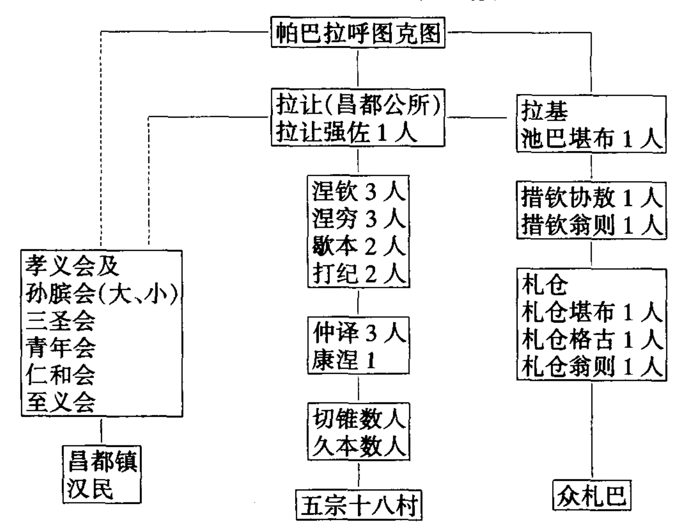
三圣会：1918 年成立。宗旨与孝义会同，但会神为关羽。在孝义会员中又发展三圣会员，采取个人自愿入会方式，形成会员身份的双重性。昌都解放时有会员 28 人。会首 4 人，一

年一换。五月十三日敬关羽，耍坝子聚餐是主要活动，有婚、丧大事时互相帮助。

其他小组织。青年会：1947 年成立，由年轻汉人组成，解放时会员 13 人，会首 2 人，每年二月十三日换会首。六月初八耍坝子是该会的主要活动。仁和会：标榜正义感，有富商参加，会员 9 人，会首 2 人，六月初八日耍坝子。至义会：与小孙膑会合并。

另有伊斯兰教，昌都汉族称回教。清朝后期由信教的云南商人传来。1918 年时有信教者 50 余家，由于他们都在藏传佛教的包围中，又多是汉族，信仰者逐渐减少。1947 年时有 27 家，1950 年时只有 10 多家了。每年三月一日至十七日念经，四月为斋月，七月十三日和八月十三日各念经一天。有阿訇带领做礼拜，其程序与内地回民宗教活动相同。

昌都帕巴拉呼图克图政教系统表



二、察雅罗登协绕呼图克图政教系统

察雅宗最大的寺院为扎西央切寺（བཀྲ་ཤིས་གཡང་འཁྱིལ་དགོན），俗称玛贡（མ་དགོན意为母寺）。该寺建于1621年，当时格鲁派势力正蓬勃发展，由四世达赖的弟子、察雅烟多瓦西乡喇嘛呷曲·扎巴降措在今香堆建成。初名扎西曲宗寺。他成为该寺的第一世呼图克图。到17世纪中期，该寺第二世呼图克图阿旺·司朗伦珠在香堆又另建一寺，取名甘丹西珠曲科林寺（དགའ་ལྡན་བཤད་སྒྲུབ་ཆོས་འཁོར་གླིང）。中经第三世呼图克图昂翁慈诚伦珠，至18世纪中叶第四世呼图克图洛桑郎吉时期，扎西曲宗寺因大火被焚，喇嘛们迁往烟岱塘重建该寺，更名扎西央切寺。[①]但民间仍习惯称玛贡。与母寺相对应的为子寺，即甘丹西珠曲科林。因该寺为原扎西曲宗寺派人修建，并委派堪布，形成"母子"关系，故称该寺为卜贡（བུ་དགོན意为子寺）。在清代，两寺均受朝廷册封。昌都解放时，两寺共辖44个"康参"，有喇嘛3500人。1718年（康熙五十七年），清廷派兵入藏平定蒙古准噶尔部骚乱，扎西曲宗寺第四世呼图克图为经过察雅的清兵组织夫马运输，有功于清廷，遂得清廷号纸和玉印，印文是："讲习黄教那门汗之印。"[②] 扎西央切寺第四世呼图克图圆寂后，驻藏大臣令他的弟子副呼图克图罗桑丹贝降措管理地方，上奏朝廷，准予所请。并在清廷管理民族事务的理藩院注册，发给号纸和印信。1836年（道光十六年），为调解扎西央切寺两呼图克图之间的不和，驻昌都流官前藏守备龙启骧、粮

---

① 参见（清）姚莹：《康輶纪行》。

② 参见《雅州府志》。

务知县万云前往察雅劝解。驻藏帮办大臣鄂顺安途经察雅也曾询问此事。1839年（道光十九年）春，察雅守备杨占春会同驻昌都游击杨麟、粮务知县刘光弟、达尔罕堪布罗桑赤列朗杰、博窝（波密）总管绒吉堆巴同去劝谕。至1841年（道光二十一年）第十世达赖喇嘛的转世灵童3岁的克珠嘉措在由泰宁被送往拉萨路过察雅时，道路也受阻碍。同年，清朝廷遂令四川保宁知府瑞光和川北营守备贾献庭前往察雅解决争端。1844年（道光二十四年），驻藏大臣琦善赴藏任职途经理塘，大呼图克图又申诉曲直，卸职回京的驻藏大臣孟保在理塘也被纠缠困阻50多天。清朝廷见察雅内部争端仍未解决，影响到社会的安宁，第二年遂派蓬州知州姚莹随宁远知府宣瑛、候补通判丁淦同往察雅查办。分别问明是非曲直，规劝双方摒弃前嫌和解，决定两呼图克图仍各供原职。至此，察雅扎西央切寺内部多年的纠纷终于完结。通过清朝廷多次派官员处理察雅扎西央切寺活佛之间的纠纷的事实，充分说明，察雅同昌都一样，政治上直接受清朝中央管辖，"俱领有部颁印信号纸，受内地节制，以听调遣，不为西藏统辖"的事实。[①]

察雅是康区实行政教合一制度的四大活佛系统之一。它自成体系，独立管理，俨然一个小小的"独立王国"。在康区，其知名度仅次于帕巴拉活佛系统。1918年西藏地方政府设昌都基巧时派有1个代本的藏军驻扎在香堆镇，对察雅地方有松散的行政管理。察雅政教系统又有两个分支，即玛贡和卜贡。两寺之间行政和经济各有系统，但在全宗行政上起决定性作用

① 乾隆十六年四月十六日，四川总督策楞、兆惠奏折。转引自柳陞祺、常凤玄：《西藏名义辨析》，载《中国藏学》1988年第2期。

的仍然是玛贡。

玛贡最高统治者为罗登协绕呼图克图，罗登协绕这一称谓并非某一活佛的个人名字，而是扎西央切寺最高的活佛转世系统的尊号，犹如达赖、班禅、帕巴拉等名号。昌都解放时九世罗登协绕在位。其父为打箭炉汉族，杨姓，母亲恩朗特母据说是木雅藏族。1942 年他 5 岁时，因聪慧过人，被认定为八世罗登协绕的转世灵童迎至察雅。[①] 在罗登协绕之下设强佐（ཕྱག་མཛོད）1 人，为总管，又称仓储巴。强佐总管一切政教事务。解放初任强佐的是康果朱古，五品官。在以寺院为中心，以教驭政，政教合一的制度下，政务和教务的组织机构是分开的，两套机构，各司其职。

在世俗政务系统方面，所设的机构和官职体现了政权的性质。这些机构和官职有：

拉让（བླ་བྲང）：是管理世俗行政、财政和司法事务的最高机构，行使政府职能。但它是不隶属于拉萨噶厦的地方独立系统。强佐是拉让的最高行政长官，听命于罗登协绕执行政务。佐涅（གཙོ་གཉེར）1 人。佐涅意为主管，分管财粮，这是佐涅的一项重要工作。罗登协绕的私人收支和寺院的经商事务，也由佐涅管理。伦钦（བློན་ཆེན）1 人。伦钦本意为大相，实际上已经被强佐所取代。伦钦只是协助佐涅做财粮工作。这种地位的重大变化正是教权大于政权，宗教势力大于世俗势力的结果。仲译钦波（དྲུང་ཡིག་ཆེན་པོ）1 人。仲译钦波即大秘书，执行强佐指令，协同佐涅、伦钦参与政务，草拟文牍，管理印章案卷。只有相当于寺院堪布地位的喇嘛才能担任此职。

---

① 参见察雅社会情况调查。

伦穷（བློན་ཆུང）：9人。伦穷也是拉让系统的官员。担任伦穷的基本上都是在察雅宗内有一定声望，有世袭土地的地方贵族。他们分管一片地方，不常住拉让。官位子孙相继，若因故失去官位，其贵族身份仍在。察雅宗民主改革前末任伦穷是：然一伦穷，住烟岱塘镇；张妥伦穷，住张妥村；古拉伦穷，住王卡克拉村；扎西伦穷，住扎西村；卡贡伦穷，住邦卡贡村；郎松伦穷，住烟岱塘镇；达瓦伦穷，住达瓦村；左贡伦穷，住烟贷塘镇；明巴伦穷，住香堆镇。伦穷的地位也有高低之分，例如张妥伦穷、卡贡伦穷和朗松伦穷都有“第巴”头衔，是祖传下来的尊号，或许是先辈当过部落头人的缘故，他们可以优先在拉让中任职。在强佐缺位时，第巴可以出任此职，如张妥伦穷在康果朱古任强佐之前，就主持过全宗政教事务。所有的伦穷都有一种派头，以显示贵族的身份。伦穷之下设有涅巴和仲译（གཉེར་པ་དང་དྲུང་ཡིག），是伦穷之下的办事官员。涅巴其本意是管家，全宗12个。仲译是文书，全宗8个，区域各有分工。仲译虽是文书，也要下乡催征政府租税。

打桑（ཏ་ཟམ）：打桑本意为驿站或信使。这里是伦穷管辖下的行政单位，为察雅所特有。察雅宗有12个打桑区，古代似有12个小驿站，察雅的驿站何时建立尚无据可查。宗内建驿站，为过往人员提供食宿，以利本地区交通。驿站官员从当地头人中选调，兼理驻地周围行政事务，久而久之驿站管理官员就变成了地方的官员，打桑也就演变成了地方的官员和行政区域的称呼了。

根布（རྒན་པོ）：根布相当于村长。这是一个十分古老的职务，几乎所有的西藏乡村里都有此职。本意是男性长者。在察雅有45个根布，意味着有45个行政村。根布听候打桑的差

遣，管理村中事务。

各级行政官员的薪俸，一部分取之于拉让的租税收入，另一部分来自私产，如占有的土地的收入。从收入的多少划分，大体分作四等。罗登协绕呼图克图为一等，其用度无数量的限制；强佐、佐涅、伦钦和仲译钦波为二等，每人1年发青稞100多尅；伦穷属三等，每人每年发青稞70尅；涅巴和仲译属四等，每年发青稞50尅。打桑以下官员无固定薪俸，允许他们在收取租粮时，每尅抽取一批（1.5市斤）。拉让中主管收租的人，如果善于搜刮农奴而收入稳定上升，可以长期管下去。

与管理世俗的政权拉让平行的是管理宗教的机构，即寺内的教务组织和僧职。拉基（བླ་སྤྱི），意为寺院总管，是全寺管理宗教事务的最高委员会。扎西央切寺自然由罗登协绕呼图克图主持这个委员会，日常事务由强佐负责。札仓（གྲྭ་ཚང）：札仓是大的寺院拉基之下的一级机构，由堪布主持，是一个半独立的僧团组织。而扎西央切寺只有1个果学札仓。拉基和札仓是合一的。在堪布之下还有仁本、东本和曲本等神职喇嘛，在札仓各司其职。康参（ཁམས་ཚན）：康参是札仓之下按喇嘛的籍贯划分的基层组织。在宗教活动、经济收支、喇嘛生活的安排等方面都有一定程度的自主权。扎西央切寺下属有32个康参。

在香堆的子寺甘丹西珠曲科林寺，最初由扎西央切母寺的拉基派出堪穷雷必西绕呼图克图管理，以后代代转世。仍分政教两个系统。拉让管行政，行政官员是3个伦穷，下有打桑、根布等职。甘丹西珠曲科林寺属下有12个康参，组织形式与母寺同。

整个察雅地区形成一个完整而严密的政教统治系统，成为三大领主对农奴实行专政的工具。

察雅宗政教组织系统表

- 罗登协绕呼图克图 扎西央切(母寺)
  - 强佐(政教总管)1人
    - 拉让：佐涅1人　伦钦1人　仲译钦波1人
      - 伦穷9人　涅巴12人　仲译8人
        - 打桑12人
          - 根布45人
            - 烟多地区
    - 堪布：寺院拉基札仓合一
      - 仁本　东本　曲本
        - 康参32个
          - 烟多地区

- 雷必西绕呼图克图 甘丹西珠曲科林寺(子寺)
  - 拉让
    - 伦穷3人
      - 打桑
        - 根布
          - 香堆地区
  - 堪穷
    - 康参12个
      - 香堆地区

三、类乌齐庞球呼图克图政教系统

类乌齐在昌都以西约150公里，这里是藏传佛教噶举派的一些支系长期活动的地方，该派在这里有深远的影响。

13世纪后期，帕竹噶举中八小支之一的达垅噶举派喇嘛桑结温在类乌齐建寺，当地称扬贡寺（ཡངས་དགོན），即类乌齐寺。桑结家族以长子为活佛，世代由家族的长子继承活佛，形成很特别的依血统继承的“家传活佛”。大约到十七八世纪，已传12代，为济仲活佛。另外二子的后代分别为庞球活佛和夏仲活佛。分工是庞球掌政，济仲掌教，共掌扬贡寺政教大

权，夏仲活佛另居他处。1729 年（清雍正七年），类乌齐活佛受清廷册封赐印，印文是“协理黄教那门汗之印”。从那时起庞球活佛始有呼图克图的尊号，并得类乌齐宗封地。因为他属噶举派（白教），对已在全藏区占优势的格鲁派来说，只能处于“协理”的位置了。在类乌齐宗，格鲁派寺庙已发展到 11 座，噶举派仅 6 座，但噶举派的历史悠久，政教势力还是居于主导地位。到昌都解放时，庞球呼图克图和夏仲活佛已各传 6 世，济仲已传 7 世。清末，川滇边务大臣赵尔丰派兵进入类乌齐宗，得到扬贡寺活佛的支持和合作，倾心内向朝廷。庞球呼图克图施政，是通过扬贡寺拉让进行的。拉让设强佐，下辖 3 个头人，2 僧 1 俗。再下辖 17 村，每村有一根布。宗级头人三年一换，可以连任。村里根布一年一换。各级头人村民均可以提名，保留了原始民主的形式，但必须由三大呼图克图共同批准。西藏地方政府为控制类乌齐宗，在藏军占领昌都地区以后，派营官和仲译到类乌齐管理头人和收缴差税。

四、八宿济咙呼图克图政教系统

八宿是拉萨功德林济咙呼图克图的采邑地。功德林是拉萨有重要地位的四大林之一，寺院的活佛被称作甲波朱古（རྒྱལ་པོ་སྤྲུལ་སྐུ），意为有任摄政资格的活佛，屡受清朝廷的册封，所以远在拉萨的济咙呼图克图却在康区有封地和属民。

八宿宗有 4 个农区、3 个牧区，有居民 2600 户，1.6 万人，有两大寺，25 小寺，全宗喇嘛 400 余人。加里寺最大，约 50 名喇嘛。寺院及僧俗民众均在济咙呼图克图的政教系统管辖之下。济咙在拉萨遥控，本人并不到八宿，派一强佐带若

干随从到八宿管理寺院和拉让，他通过拉让管理全宗行政事务。强佐之下有涅钦 3 人、仲译 7 人。基层有定本和根布，辖五小宗：察隅、阿岗、擦岗、桑卡和硕般多。[①] 其中察隅与八宿之间有桑昂曲宗相隔，有如“飞地”，行政权属桑昂曲宗，而财政则属八宿政教系统。1909 年（清宣统元年），川滇边务大臣赵尔丰在康区实行改土归流政策，其威势震慑各地僧俗头人，八宿宗曾派人到昌都拜见赵尔丰，表示了愿改土归流的意向。藏军东进后，多麦基巧对该地有过松散的管辖，但政教系统未变。

第五节 其他地区

一、土司统治区

元、明、清历代中央政府在藏族地区分封了一些地方首领为土司，他们世袭其职，各有领地，听命于朝廷。1751 年噶厦成立后，在西藏东部仍有一些庄园由当地土司和部落头人统治，受驻藏大臣节制，不受噶厦约束。其中，在昌都地区有两处历时最长的土司统治区。

一处是德格土司统治区，在今西藏江达县及邻接地区，为康区德格土司的世袭领地。元朝在金沙江东岸封德尔格忒宣慰使司，在今四川省德格县置土司官府，金沙江西岸的江达、西邓柯等地亦为其封地。土司之下设有两个机构，其一是“涅

① 参见《昌都材料》：行政区划章。

空”（管事府），设有四大“涅青”之称的涅巴（管家）4人分掌全辖区的军政钱粮；另一是“敦郭”（头人会议），遇重大事项时由土司召集辖境内的5位活佛和包括江达、西邓柯头人在内的28名头人共商大事。

一处是拉多土司统治区，在今西藏昌都县拉多区。拉多土司府的管家秉承土司之命在其庄园内收税派差，处理纠纷。民国以后噶厦于1918年在其地置拉多宗，但其宗本仍由拉多土司世袭任职。

二、阿里三部地区

阿里地区古为羊同国（ཞང་ཞུང），后归属于吐蕃王朝，为藏族本教（བོན）发祥地。9世纪下半叶吐蕃王室分裂混战，奴隶属民起义暴动，王室中有一支西迁至此地，与当地首领之独生女联姻，生三子，长成后分别在玛域（མར་ཡུལ，今列城）、古格（གུ་གེ，今札达）、普兰（སྤུ་ཧྲེང）三地建政，自号阿达（མངའ་བདག，领主），其地遂名阿里（མངའ་རིས，领地），通称为阿里三部土王。10、11世纪时古格土王崇奉佛教，派人赴印度求法，在当地建寺译经，此为藏传佛教后弘期上路弘传。土王对其所属赐予豁卡，其施政已进入封建体制。13世纪时蒙古成吉思汗西征，招降三土王，仍命各领其地。元朝宣政院置乌思（前藏）、藏（后藏）、纳里速古鲁孙（阿里三部）等3路宣慰使司都元帅府，并于列城（སླེ，拉达克首府）常驻蒙古军，设都元帅2员。明朝仍于其地分封其首领为俄力思军民元帅，属乌思、藏都指挥使司。明末清初拉达克与古格两土王交恶，拉达克举兵攻占古格。西藏地方派遣蒙古将领率藏、蒙古士兵于1681年攻陷列城，拉达克乞降，遂于阿里地区设置俗

官2员，夏季驻噶尔雅萨，冬季驻噶尔昆萨，称为堆噶尔本(སྟོད་སྒར་དཔོན)。在古格、普兰地区设置7个宗，并征收拉达克地区贡赋。到19世纪前期，印度锡克族的道格拉部落统治者森巴（སེང་པ)，在英国东印度公司的默许下占领拉达克地区。1841年，森巴趁中英鸦片战争爆发之际，偷袭了阿里的日土、乍布朗、噶尔等宗。驻藏大臣命令噶厦指派噶伦、代本率领藏兵击退森巴入侵，停战言和，划定阿里与拉达克的辖界，但拉达克地区从此逐渐脱离了西藏。[①]

三、萨迦法王辖区[②]

萨迦位于日喀则西南。吐蕃王朝灭亡后，当时的豪族昆氏(འཁོན)在其地逐渐居于统治地位。1073年,昆·衮却杰波在仲曲河谷兴建萨迦寺,是为萨迦教派的主寺。到13世纪前期,萨迦昆氏家族已经成为后藏地区较有影响的政教领袖,前藏的一些地方首领拟向蒙古输诚,派人征求萨迦的意见,后来萨迦投顺蒙古,致书各地首领招降。

元朝宣政院在西藏置宣慰使司都元帅府所辖前、后藏十三万户中,萨迦居其首位,并驻有蒙古军队。元世祖封萨迦派领袖八思巴为帝师兼领宣政院事。八思巴在萨迦任命弟子2人主持宗教事务,任命亲信1人为本钦(དཔོན་ཆེན,长官)主持地方事务,于萨迦府邸设囊钦(ནང་ཆེན,内务官)掌管府邸事务,于帝师官邸设近侍13人分掌身边事务。八思巴以后历届帝师均从此制,萨迦本钦受封为万户,有的还被任命为宣慰使,掌管西藏全境。

---

① 参阅《藏族简史》，第109、258、260、270—272页。

② 参阅《藏族简史》、《西藏佛教发展史略》、《西藏自治区概况》有关章节。

明朝废除帝师，本钦遂不再置。虽然萨迦派领袖曾受封大乘法王，萨迦地方首领曾受封辅教王，但萨迦原万户的辖区已经大大缩小。由于元、明两代都曾把萨迦教派领袖封为法王，以后遂对其辖区称为萨迦法王管辖地区。

萨迦法王作为教派的领袖，除了在萨迦本寺设堪布 3 名并通过本寺管辖各地萨迦派属寺之外，萨迦法王自称为大钦。辖有拉让（府邸）和雄江（官府）两大系统。

萨迦拉让为萨迦法王的居处，内设孜恰 1 人管理府邸收支财务等事项，另有堪布数名为法王近侍，其中苏本堪布管理府邸总务，森本堪布管理法王的日常生活。一切有关事项都要通过这些拉让的管事僧俗人员向萨迦法王汇报请示做出处理。

萨迦雄江是萨迦法王的官府，内设佐巴 1 人总管萨迦辖区内地方事务，其属下尊称他为孝白。雄江有译仓和涅仓两个机构，译仓内设 4 个等次的仲译 4 名和卓涅 4 名，负责文书和礼宾事务。涅仓内设僧俗涅本数名，分管地方日常杂务和所辖 20 多个豁卡的豁本，通过各地的根布共辖有 1400 多户差民。

萨迦法王可以娶妻延嗣。元代后期昆氏家族兄弟 4 人分成 4 个拉让，其后有 3 个拉让绝嗣，仅有杜却拉让（དུས་མཆོད་བླ་བྲང）承祧，晚近又分成平措（ཕུན་ཚོགས）、卓玛（སྒྲོལ་མ）两支，萨迦法王遂由这两支中的长者继承其位，1959 年时萨迦法王为卓玛一支，从其始祖算起已传到第 82 代。

萨迦地区在清代受驻藏大臣节制，未立官制，但萨迦法王比照噶厦的建制，自封其佐巴为三品官，以表示佐巴与噶伦同一品级，借以寓意萨迦法王本人与达赖、班禅地位平等，但未能得到朝廷的册封。噶厦对于萨迦法王给予教派领袖的礼遇，

但强令萨迦佐巴服从日喀则基宗的管辖。

四、三十九族地区[①]

三十九族地区最初为游牧于藏北的蒙古三十九个部落所居，故又称为霍尔（夥尔）三十九族地区。14世纪前期，蒙古族古润乌伦率所部三十九族于此称王，下辖千户、百户及各部落头人等，散牧于丁青、色扎、尺牍、巴青、那雪比如、阿扎伯索宗（聂荣）等地。清朝初期，由理藩院夷情衙门直接管理三十九族部落。在平定青海和硕特蒙古之乱后，1725年在西宁设置办事大臣，遂将三十九族划归其辖制。办事大臣任命第十二代霍尔王为三十九族基巧，常驻丁青管理各部落千、百户。至1731年，朝廷将蒙古三十九族部落游牧地区拨归西藏，由驻藏大臣直接管辖。清末曾隶属川边。民国初年噶厦在丁青等地派宗本管理。

五、当雄地区

当雄在拉萨之北。古为吐蕃王室贵族之领地，11世纪初当地首领曾资助仲敦巴兴建热振寺，创立噶当教派。明末和硕特蒙古部固始汗率所部占据西藏，经当雄时留下8个部落驻牧，由各部落头人管理。其后，固始汗得到顺治帝的册封，在西藏建立汗王体制，将首府由日喀则迁至拉萨，始在当雄驻扎蒙古骑兵护卫，并由各部落支应差税，故又称其地为达木八旗、达木牛场。

---

① 参阅《西藏自治区概况》第318—319页；《卫藏通志》，第506页，西藏人民出版社，1982年。

1751年朝廷废除汗王制后，将达木牛场划归驻藏大臣直辖，乃任命基巧1名，下设百户8名分领，并委以佐领、骁骑校等职，每年征调蒙古牧民83名到拉萨护卫听差。清亡后，1913年噶厦将当雄地区划归拉萨色拉寺管理。

六、止贡地区①

止贡地区属今墨竹工卡县直孔区。1179年有噶举派高僧在此建寺立宗，属帕竹噶举派的止贡噶举支系。13世纪时势力鼎盛，曾先后投顺蒙哥、旭烈兀、忽必烈诸蒙古汗王，辖有前藏各地的10个豁卡。元朝建立后，止贡成为十三万户在前藏最大的万户，止贡寺的贡钦受封为万户长，有的还被封为宣慰使以统辖诸万户。后与萨迦本钦争权，止贡贡钦引西蒙古军与本钦交战，被元朝派兵镇压，止贡兵败势衰。明朝于藏族地区分封五王，对止贡噶举派领袖仍承认其实权，册封为阐教王并准予世袭。清朝在西藏建立噶厦地方政府后，1752年噶厦将止贡领地划归墨竹工卡宗，止贡寺仅留下很小的辖地。

七、拉加里辖区②

拉加里地区在今山南的曲松、桑日、加查、隆子4县境内。吐蕃王朝灭亡后，王室后裔有一支入据其地，建立雅隆觉

---

① 参阅《西藏自治区概况》，第331页；《西藏佛教发展史略》，第132—134，224、242页；《论西藏政教合一制度》，第60、69页。

② 参阅《西藏自治区概况》，第329—331页；《西藏佛教发展史略》，第209—210页；《藏族简史》，第130页；《藏族社会历史调查》（二），第2—12页，58—60页。

卧政权。1218 年蒙古成吉思汗西征，招降阿里三土王，震撼了西藏各地方酋豪，雅隆地方的第悉与蔡巴首领决定降顺蒙古，遂与萨迦派领袖商议此事，这是吐蕃灭亡后前后藏新兴领主首次聚会共同讨论地方政务。

约在此后不久，雅隆第悉达默巴在加卧里山（རྒྱ་བོ་རི）建立府邸，自称为赤钦（ཁྲི་ཆེན）。人们通称他为拉赤钦，称其府邸为拉加里（ལྷ་རྒྱ་རི）。至西藏民改前累传 30 代。历代赤钦之名前面亦冠以拉（ལྷ，圣神），以表示他出自吐蕃赞普嫡传的尊贵血统，并得到地方上所有政教领袖的敬重和优礼，其辖区也一直保持了稳定。人们尊拉赤钦为拉加里的法王。

拉加里赤钦在元代受到朝廷和萨迦政权的礼遇，没有在当地置万户；在明代受到朝廷和帕竹政权的礼遇，没有在当地置宗；到了清代仍受到朝廷和西藏地方政权的礼遇，也没有在当地派官建制。清初五世达赖还亲往其地拜会拉加里赤钦，以表示二人的平等地位。①

赤钦娶妻生子，取长子继承世袭制。

拉加里府邸有自己制订的法规，并设有监牢和刑具，除重大案件和应判处死刑者要送往噶厦处理外，其他案件自行处理，俨然成为当地的实权机构。

拉加里府邸规模宏大，赤钦之下设有强佐康，任命强佐 2 人掌管府邸内务、领地行政，以及所辖豁卡、牧场。采取议事体制。

强佐掌管府邸内务事项，设有仲译 2 人掌管文书，卓涅 2

---

① 拉加里府邸中一直珍藏着当年达赖与赤钦会面时坐过的两把高背座椅，以表示二人的平等地位，但又说他的金印和赤钦称号，都是达赖封赐的。

人掌管礼宾，涅巴 2 人掌管府邸内外各项事务。此外，还管辖牧场和私家寺院。各级办事人员在必要时还增设助手佐理。

管理府邸内部事务的涅巴，除了掌管府邸收支、库存并支派在府邸从事各项杂役的农奴、家奴之外，还辖有 15 个直接为府邸服务的手工业作坊，辖区内 20 多个豁卡的豁堆也受他的领导。

管理府邸外部事务的涅巴，除了负责辖区行政、司法工作并征派、征收各项外差之外，还在赤钦的领地内划分乡一级的措 14 个，14 个措本及其属下 37 个根布均受他的领导。

拉加里最后一位赤钦还命其弟色穷年扎直接经管称为卓卡的牧场 12 个，每个牧场上有三两户牧民为他经营牛羊。

在拉加里辖区之内，有寺院、尼姑庵 13 处，共有僧尼近 700 人，这 13 处中有 1 处是宁玛派，其余 12 处是格鲁派，在宗教上各归本派主寺所属，但在经济上和地方关系上，都被视为拉加里赤钦的私家寺院（སྒེར་དགོན），各寺院共同派有 13 名僧人常住府邸做祈祷和法事，每年正月齐集府邸举行传召法会。

拉加里赤钦的领地方圆达三四百里，辖有差民两千多户，共有八九千人，还有从事各种杂役的农奴和家奴三四百人。

清朝时期，驻藏大臣经常派遣师爷赴拉加里存问，并对其子弟教学汉语文。18 世纪时拉加里赤钦有两兄弟分出，另置北府和南府，南府将产业献给噶厦，北府后裔亦在噶厦属下任职。到 1958 年，拉加里赤钦通过重金行贿想当噶伦，噶厦仅给予一个三品扎萨的空头衔，而拉加里实际也为噶厦所支配了。

八、噶南木第巴辖区[①]

噶南木第巴辖区在上波密、墨脱一带，属今林芝地区东南部和下珞瑜地区。

噶南木第巴自称是西藏最古老的悉补野部落的后裔，与吐蕃王室同出一支。其辖区在雅鲁藏布江东南的大折角峡谷中，仰视天空为藏文“噶”字（ཀ），故自称为噶南木第巴（ཀ་གནམ་སྡེ་པ又译作噶朗第巴），意为“ཀ”字形天空下的酋长，汉称波密土王。信奉噶举教派。

噶南木第巴所辖上波密的曲、松、倾多和白马岗的金珠、旁辛、墨脱等六地以及下珞瑜地区，共划为18个宗，任命6名德巴管理。境内气候温和，森林密布，物产丰富，自给自足。但由于辖区为群山环抱，每年积雪封山，交通十分不便，故与外界很少来往。直到噶厦成立后，1791—1811年达擦活佛摄政期间，噶南木第巴尼玛杰布始向噶厦纳款输诚，接受驻藏大臣的节制。

1832年，有一名德巴抗拒噶厦差税，噶厦派遣一名代本率藏军前往镇压反被杀死。到1836年，经驻藏大臣派人勘定界址，清查户口，拨给一块牧场供其使用，正式承认噶南木第巴在辖区的权力，委任他为波密总管，规定每年向噶厦上交酥油。

1925年藏军进驻波密增征差税，引起纠纷，噶厦派五路大军进攻。至1928年，尼玛杰布所传第七代噶南木第巴兵败，率所部逃往印度萨地亚，于1931年病死，其辖区遂归噶厦统

---

① 参阅《藏族社会历史调查》（四），第129—134页；《西藏自治区概况》，第328—329页。

治。

西藏封建农奴制度在漫长的发展过程中，地方政权的更迭，酋豪势力的盛衰，曾经发生过很大的变化。处在封建社会经济圈里，就必然带有其本身所具备的特点，根据西藏特殊的地理环境，特殊的政教合一制度，于是，在一些边远地区，在一些高寒牧区，在一些非格鲁派的其他教派势力范围内，西藏历届地方政府的统治力量就相对的薄弱，甚至于达不到。这里仅就晚清至民国期间，一些地区性的政治实体略举其要，对于较早消失的封建领主，这里不再一一枚举。

第三章 法律和军事组织

第一节 法律

西藏解放前的法典，最早是沿用西藏吐蕃王朝的“王法”、佛教的“教法”以及元朝和蒙古族的法律。元代以后，由于西藏封建社会发展的需要，在帕竹、噶玛、格鲁派掌政期间，曾经根据明、清两代王朝的法律，并沿袭此前通用的地方诸法先后制订过几部西藏地方法典。这几部法典都具有鲜明的时代性和阶级性，是维护封建农奴制度和农奴主统治利益的重要工具。

一、法典沿革

西藏最早的立法可以追溯到吐蕃时期制订的诸法。据后世的佛教史籍记载，7世纪初，由松赞干布和臣僚们在基雪雄饶共同签印，颁布施行《法典二十条》。这部法典一方面规定“要信因果”、“皈依三宝”、“不与贵胄相争”、“争斗者要罚款”和“如约还债”、“盗一罚九”等；另一方面又本着佛教“十善”的精神，规定要“亲邻助友，勿作侵害”、“戒绝恶行”、

“不许杀人”等。这一条例客观上起到了稳定社会秩序、维护统治阶级利益的作用，同时也对佛教初传的西藏社会奠定了法律基础。到了芒松芒赞时期，对原有的法律条文进一步补充完善，修订、编纂了法典。据敦煌本吐蕃历史纪年载，公元 655 年大相噶尔·东赞域松在“高尔地”写订法律。但由于缺少史料记载，不能阐述。

为了适应政教合一封建体制在西藏地方统治的巩固与发展，西藏地方政权在归属中央王朝遵循朝廷大法之外，在不同的历史时期还制订过多部西藏地方法典。其中，以帕竹政权的《法典十五条》，噶玛第悉藏巴政权的《法典十六条》，和 17 世纪后期的《法典十三条》最具有西藏封建法制的代表性。

13 世纪中叶，西藏进入封建农奴制社会。萨迦教派领袖执政时期，仍在执行着吐蕃时期的王法和教法，同时，还执行元朝的法典和蒙古族的一些法律。14 世纪中叶，帕竹噶举教派领袖降曲坚赞在西藏取代了萨迦政权，建立了帕竹政权。他参照松赞干布以来历代法律纂集而成的一部封建法典称为《法典十五条》(ཁྲིམས་ཡིག་ཞལ་ལྕེ་བཅོ་ལྔ)。这部法典是依当时西藏社会发展的需要而制订的，是西藏封建农奴制度确立以后所制订的第一部法典。十五条计为：

(1)　英雄猛虎律；
(2)　懦夫狐狸律；
(3)　地方官吏律；
(4)　听诉是非律；
(5)　逮解法庭律；
(6)　重罪肉刑律；
(7)　警告罚锾律；

(8)　使者薪给律；

(9)　杀人命价律；

(10)　伤人抵罪律；

(11)　狡诳洗心律；

(12)　盗窃追赔律；

(13)　亲属离异律；

(14)　奸污罚锾律；

(15)　半夜前后律。[①]

这部法典适应了西藏地方社会发展的需要，巩固了封建制度的秩序，维护了大农奴主的权益，遂成为此后立法的规范。法典的“对办事人要规定应负的义务”、“处理诉讼的人要明辨真伪”、“杀人者赔偿命价”、“伤人者以血还血”等条文是抑制官吏专横的法规。

公元1613年，噶玛彭错朗杰（藏巴汗）把帕竹政权所制订的《法典十五条》中的“英雄猛虎律”和“懦夫狐狸律”两条删去，成为《法典十三条（ཁྲིམས་ཡིག་ཞལ་ལྕེ་བཅུ་གསུམ)》。

公元1618年，噶玛丹迥旺布统治全西藏以后，又命白色瓦编辑了一部新法典，在《法典十五条》基础上做了些增删，使得法律的规定更为具体，在十五条之后增加了“异族边区律”，该法律称为《法典十六条》(ཁྲིམས་ཡིག་ཞལ་ལྕེ་བཅུ་དྲུག)。

固始汗和第五世达赖喇嘛管理藏事后，于1642年就原有的《法典十三条》中再删去“地方官吏律”一条，定为《法典

① 转引自《西藏自治区概况》，第333—334页，西藏人民出版社，1984年；《西藏古代法典选编》（周润年、喜饶尼玛译注）第17、123页，中央民族大学出版社，1994年。

十二条》（ཁྲིམས་ཡིག་ཞལ་ལྕེ་བཅུ་གཉིས）：即官吏应遵守的法律、两造对质辨别是非曲直的法律、逮捕罪犯法律、杀人赔偿命价的法律和处理男女通奸的法律等。[①]

1679年，第悉桑结嘉措将《法典十六条》进行了综合调整，并在文字上做了补订，对一些条例做了些解释，使之成为西藏一部较详细的封建法典，称《法典清明品鉴》（即《正直明镜鉴》）十三条。

除此之外，还有些地区性的不成文的法律。如山南地区一部分地方有“夏季法契约”。藏历四月二十五日始至秋收完毕期间，各宗、豁都有一个共同遵守的契约，农奴都要签名盖章保证执行。

综上所述，西藏从7世纪吐蕃王朝时便已有成文法规产生，以后统治者根据各朝代的法律，为适应西藏社会的实际情况，先后制订了几部法典。这些旧西藏的法律是用来维护封建农奴主利益的工具。

二、法典的内容

从法律体系来看，西藏法律是诸法混合性质的。归纳起来，由以下四部分组成：

（一）行政法律条规

行政法律是关于西藏封建地方政府的行政设置和为维护官吏和各农奴主的权威、利益而制订的条规。民主改革前西藏地

① 陈光国：《民主改革前的藏区法律规范述要》，载《西藏封建农奴制研究论文选》，第411页，中国藏学出版社，1991年。并参见《西藏自治区概况》，第333—334页。

方政府的行政机构设置是17世纪规定的。官职以萨迦政权时期的设置办法为基础。第六任第悉桑结嘉措所著的《法典清明品鉴》内又云："职务类别凡十三种，司祭官在此不宜论说，牲畜管理人、守门人乃微不足道。为社稷大业计，大臣、军队司令、法官、工匠管理、大小管家、内室传达室、市民监、宗本、豁本、寺院札仓的物资管理人员、商业人员、北方蒙古头人、香灯师（寺庙中管理佛像、经、塔的人）、达赖喇嘛的信使、收粮官等缺一不可，故新设以上诸多职务。"① 1751年，七世达赖格桑嘉措亲政后，新成立噶厦机构，并在原设置的基础上增设噶准（噶厦传达室）、噶仲（噶厦秘书）、侍卫等职务。

（二）刑事法律条规

1. 维护农奴主权威的条规

为维护农奴制度和农奴主阶级利益，在法律中规定了农奴受苦是命中注定，不得反抗的条文。法律规定"勿与贤哲贵胄相争"，言语行为"要合于佛法"，农奴只能"言语忠实"，"民反者均犯重法"，"不受主人约束者逮捕之，侦探主人要事者逮捕之，百姓碰撞官长者逮捕之"。法典同时还规定"向王宫喊冤，不合体统，应逮捕鞭击之"。法律在这里已带有鲜明的阶级性。如1919年江孜一个牧民叫次旺当真，到拉萨告状，控告江孜宗本无理抢占他的8头牛和80只羊。他想噶厦一定会主持公道，但他却被罚款和挨150皮鞭，其罪名是反抗官

① 《西藏历代法规选编》（བོད་ཀྱི་ཁྲ་རབས་ཁྲིམས་སྲོལ་ཡིག་ཆ་བདམས་བསྒྲིགས），第215页，西藏人民出版社藏文版，1989年。

长。①

2. 惩治杀人罪、伤害罪的条规

非法侵犯他人生命，要受到惩罚。法律规定：争斗者罚款，杀人为重罪，要赔偿命价。但西藏由于受宗教中的“自他互易，众生转母”观念影响，很少判死刑。

在赔偿命价的法律中，由于人有贵贱之分，命价也有多少之别。《法典十三条》和《法典十六条》规定凡上等上级的人，如王子、活佛、喇嘛其价银与尸体等重。打死头人赔命价三四千元，打死平民赔命价钱三四百元。如：嘎加·占纳杀果木休卓哇部落头人的儿子，并打伤其儿媳，最后用大批牦牛赔偿命价结案。②

3. 盗窃案的条规

法律规定凡偷王之财物者，偷一罚百；偷寺院僧侣之财物者，偷一罚八十；偷平常人的财物者，偷一罚八。③ 在那曲桑雄部落流传着这样的口诀，偷佛像者偷一赔千（སངས་རྒྱས་སྟོང་འཇལ），偷高僧之物者偷一赔八十（བླ་མ་དོ་དགུ），偷僧人之物者偷一赔九（དགེ་འདུན་བརྒྱད་འཇལ），偷官员之物者偷一赔五（དཔོན་པོ་འདྲ་བཞི་དོ་ལྔ）；偷与自己地位相同者偷一赔四（རང་འདྲ་མ་འཇལ་དུ་གསུམ）；偷穷人之物者赔原物，并另加稍次的东西（སྐྱི་རྒྱག་ཕ་སྟན），如偷 1 头牛，除赔 1 头牛外，再加 1 只羊；放羊者偷 1 只山羊赔 9 只山羊（ར་ར་རྫིས་བརྐུས་ན་དགུ་འཇལ）。类似的对窃

① 《西藏自治区概况》，第 335 页，西藏人民出版社，1984 年。

② 格勒等：《藏北牧民——那曲地区社会历史调查》，第 251 页，中国藏学出版社，1993 年。

③ 《当代中国的西藏》，上册，第 108 页，当代中国出版社，1991 年。

贼以财产惩罚的方法在西藏各地大同小异，只是数量不同而已。

（三）民事法律条规

1. 婚姻的条规

在藏区各地存在着彼此形式互异、内容相类似的调解婚姻、家庭关系的法律，它们多以习惯法的形式存在。民主改革以前，西藏实行严格的阶级内婚制，结亲要看门第，配偶要求门当户对，即所谓“穷找穷配，富找富合”。

婚姻制度较为复杂，有一夫一妻制、一夫多妻制、一妻多夫制。这三种形式的婚姻以及夫妻、父母、子女间的人身关系，都同样按婚姻家庭条规处理，并以习惯法予以认可。

2. 财产继承的条规

财产继承制度在西藏封建农奴制社会中没有形成独立法规，依据习惯性的规定，一般家庭财产，子女、妻子、父母、兄弟、近亲等都属于继承人范围。换句话说，即子女有权继承父母的遗产，妻子可以继承死去丈夫所遗留的财产，若家里没有子女，养子有权继承遗产。

被继承人死亡后，继承便开始。继承的遗产包括土地、农奴、牧场、园林和其他财产，官职和相应的特权也都视为继承范围。

3. 债务的条规

原西藏地方政府对发放债务制订了专门的条文，放债收利是各级官员的法定职责。地方政府设有放债机构。在政府机构中“台布札列空”（ཐེབས་སྦྱར་ལས་ཁུངས，布施基金管理处）、“颇康列空”（སོགས་ཁང་ལས་ཁུངས，粮务局庆雪和颇康并入）、“拉恰列空”（བླ་ཕྱག་ལས་ཁུངས财政局）、“孜恰列空”（རྩེ་ཕྱག་ལས་ཁུངས布

达拉库）、“札西列空”（གྲྭ་བཞི་ལས་ཁུངས，主管藏币铸造和电厂电机局），以及各地方“基巧”（སྤྱི་ཁྱབ，地区）、“宗”（རྫོང，县）等都放债。

西藏的几百家大小贵族，除个别已破产负债者外，都放高利贷，主要是借给自己庄园里的农奴。

西藏的大小寺院都放债，寺、札仓、寺院却豁等机构及吉索、涅仓、佐布、朱尼等有职有权有钱者都放债，特别是三大寺的高利贷遍及全藏区。

解放以前，西藏地方政府、贵族、寺院三大领主不仅放债，而且把它作为法定职责，使剥削百姓手段制度化。

（四）军事法律条规

藏军是西藏地方政府的重要组成部分，是统治阶级维护其利益的主要工具。乾隆帝《钦定藏内善后章程二十九条》中就有军事方面的明文规定。原藏军只有“代本”军职，此后设“代本”6个，下设“如本”12个，每个“如本”拥有250名士兵，“如本”下设“甲本”2个，每个“甲本”拥有125名士兵，“甲本”下设“定本”5个，每个“定本”拥有25名士兵。以上这些军人须选拔年轻有为者，并给予证书。“定本”、“甲本”、“如本”、“代本”逐级晋升，不许跳级。[①] 同时还规定，兵额3000名，番兵酌给口粮，每年各给青稞2石5斗。调遣征兵每日由商上各给糌粑1斤，并发给执照，免其徭役。

在行军过程中，不准毁坏寺庙，不准杀害行路之人，不准剥取沿途牧民的衣裳及拆离夫妻等；凡各处领兵头目，都要安

① 《西藏历代法规选编》（བོད་ཀྱི་སྔ་རབས་ཁྲིམས་སྲོལ་ཡིག་ཆ་བདམས་བསྒྲིགས），第21页，西藏人民出版社藏文版，1989年。

定地方，抚绥番民。①

三、法律的几个特点

西藏法律在其发展过程中，逐渐形成三个较突出的特点。

1. 诸法混合性

在法律中既有行政法规，又有刑法法规，既有实体法规，又有诉讼法规，同时又有婚姻法规。各种法典均如此。而在藏北牧区的法律也是民法、刑法不分，实体法、诉讼法相混合的法律形式。② 因此，西藏法律体系中没有明显的诸法之区别。

2. 等级森严

在赔偿命价的法规中，由于封建等级观念，人有贵贱之分，命价也有多少之别。在《法典十三条》和《法典十六条》等法典中，都有明文规定，从而体现封建农奴制社会中等级是法规中的一大特色。

3. 浓厚的宗教色彩

在西藏地方先后制订的几部法典中，都以十善法等为立法依据，浸透了神权观念和教法思想。此外，在执法方面，僧人也享有特权。法典还规定“言语行为，要合于佛法”。此外，寺院还设立公堂，处理诉讼，有些寺院还设立监狱，用以囚禁俗人。

政教合一制度的西藏社会中宗教具有很高地位，并且在法律里也给予特殊的规定，法律以神权为核心，教法思想贯穿整

---

① 陈光国：《民主改革前的藏区法律规范述要》，第429页。

② 《藏北牧民——那曲地区社会历史调查》，第250页，中国藏学出版社，1993年。

个法律体系中。这使得西藏法律有浓厚的宗教色彩。

四、法　庭

原西藏地方政府设在拉萨的专门司法机关叫“协尔康列空”（བཤེར་ཁང་ལས་ཁུངས，地方法治性机构）。该机构成立于1710年，机构内设有法官2人，均为俗官；秘书1人；捕快、打手6人，该机构受理一般诉讼案件。

除了“协尔康列空”外，还设有“朗子厦列空”（སྣང་རྩེ་ཤག་ལས་ཁུངས，相当于拉萨市行政机构）和“雪列空”（ཞོལ་ལས་ཁུངས，相当于拉萨专区行政机构），两个机构可以处理辖区内发生的案件。封建地方政府所属的基巧、宗、谿政府官员，各庄园领主，各部落头人，“根布”（རྒན་པོ）等人都对其属下有权办理诉讼案件。①

大寺院也设有专职执法僧官，称为“协敖”（ཞལ་ངོ）。他们有权审理本寺及属寺僧人中的案件。若僧人犯法，先由寺院自己审理，各级政府不得干预。寺院审理案件后的判决与政府判决一样有效。

地方长官可判处囚犯戴3年或4年的枷锁和铁制脚镣。凡比此年限长的判处，则应提交噶厦审议。噶厦主要审理地方长官上报的上诉案件，也亲自受理地方长官权限以外的案件。上诉的案件由噶厦呈报噶论，遇到严重案件，如谋杀案等，噶伦还得上报达赖喇嘛决定。如果遇到便于勒索的案件，如贵族、富商等人犯法或他们之间的诉讼，打官司的钱多，则摄政、噶

① 《当代中国的西藏》，上册，第109页。

伦也会过问以捞好处。他们得到一部分贿赂后便推给下级去办案。下级官员捞到油水后，又照例往下转。有时候贿赂多的，真正罪犯也可宣告无罪。

总而言之，钱多的有理，钱少的无理。如果双方送钱相当，法官则调和案情。

五、监狱及刑罚体系

原地方政府专门关押犯人的监狱甚少，主要在各地基巧公署、宗政府，把政府办公驻地的最下层的最阴暗、潮湿的房子作为监狱。贵族领主也可以在自己所属庄园内设监狱，大活佛的“拉让”和大寺院的“拉吉”还在寺院里设立关押所。

西藏法律的刑罚，是由死刑、肉刑、流刑、挂狐皮、没收财产等组成的一个体系。它不但名目繁多，而且手段十分残忍。

1. 死刑

死刑是剥夺犯人生命的刑罚。如“骑铜马”就是让“犯人”骑在用铜做的马上，铜马肚里烧牛马粪，由 8 个人抬着去游八廓街，铜马烧热后，活活把人烤死，然后扔到河里（据说“骑铜马”只是在很早以前用过，1911 年后便停用）。“装牛皮”是把人装在牛皮口袋里，只留头部在外，牛皮口袋上拴上石头，投入河里，顺水漂流，让人慢慢死去。“站笼”是只能立一人的四方形的牢笼，约一百六七十厘米高，上边是木枷，夹在人的脖子上，犯人整日站着，逐渐折磨致死。

2. 肉刑

肉刑是损坏罪犯肢体、肌肤、机能的刑罚。戴木枷：木枷长 80 厘米，戴在犯人的脖子上，不能取下，有的是戴终身枷。

戴脚镣：有木制和铁制两种，木制的有25厘米见方，分成两半，中间制成人的脚踝粗细的圆孔，犯人的脚伸到里面后于两端加锁，使人不能站立。“钉木板”：是把犯人的四肢用大铁钉或铁环钉在木板上，使人动弹不得。“撑肘棒”：用一木棒把受刑者双手撑直使之不能弯曲。“皮包手”：就是把犯人的手心放上盐，用湿牛皮包起来，牛皮越干越紧，结果五指舒展不开，使手致残。除此之外，还有脖子挂石环、戴石帽、剜眼珠、抽脚筋、剁手脚、胸口压石头、手指上钉竹签和鞭棍毒打等残忍的刑罚。

3．流刑

流刑是将犯人押解到荒僻地方去的一种刑罚。过去拉萨一些罪犯戴着木枷脚镣、手铐沿街要饭，有的则被送到隆子等边远地方流放，终身为奴。

4．罚没

没收财产是剥夺犯人私有财产的刑罚。过去西藏贵族、政府官员犯罪后常用没收其财产来惩罚。

第二节　军事组织

藏军是原西藏地方武装部队的简称。历史上这支军队在抗击廓尔喀、英帝国主义、锡克（森巴）等外族入侵，保卫祖国边疆、维护社会秩序等方面曾建立过功勋，起到过积极的作用。但是藏军在镇压、蹂躏人民，分裂祖国统一、破坏民族团结等活动中，也扮演了极不光彩的角色，充当了反动派的打手和帮凶。

一、绪论

自藏族在青藏高原上形成为一种政治实体以来,就有非常频繁的军事或准军事活动。在吐蕃时期以兼并、扩张为主要内容的军事活动达到了顶峰,吐蕃王朝实际上是个军事帝国。松赞干布时,"博"地区以战时军事建制为主,划分为4个翼(རུ)的大军政区域,即中央翼(དབུས་རུ)、左翼(གཡོན་རུ)、右翼(གཡས་རུ)、支翼(རུ་ལག)。在吐蕃武力扩张的鼎盛时期,还曾先后把苏毗、象雄也各编为1个翼。"冬德"(སྟོང་སྡེ)是当时的军队建制单位。除苏毗翼外,其余5个翼各编有8个"冬德"、1个小"冬德"和一个近卫"冬德",计每翼各编有10个"冬德",苏毗翼因地理位置特殊编有1个"冬德",共计为51个"冬德"。

吐蕃军队的最高统帅是赞普。各翼的10个"冬德"分上下两路,每路设主帅和副帅各1名;每个"冬德"设"冬"本1人,每500设大五百长等官佐。吐蕃军队步骑部队混合编队,具有很强的战斗力,在征服青藏高原,建立强大的吐蕃王朝的事业中立下了功绩。但是作为吐蕃国家机器主要成分的军队,也随着吐蕃王朝的崩溃而瓦解。

在分裂割据的400来年间,西藏地区军事纷争依然很频繁,但是多数纷争只能称作割据势力间的纷争和部落群体间的厮杀。这个时期由于佛教的进一步传播和越来越深刻的影响,藏族中的崇拜勇士、歌颂英雄的尚武精神渐渐泯灭,虚无飘渺的幻想逐渐代替了英勇奋战的精神。

到了元代,西藏正式归宣政院管辖并设置宣慰使司都元帅府。中央政权派遣蒙古军队常驻,遇骚乱则设行宣政院出兵征讨。西藏地区是依靠元朝军事威慑来实现统一的。萨迦派靠元朝势力获得了统治全藏地位之后,帕竹派和格鲁派也仿效萨迦

派的做法，依靠明朝和清朝分别建立了帕竹政权和甘丹颇章政权。明朝曾在西藏一些地区设置过军民元帅府，但并未派军进驻，只是任命地方首领为元帅以维持治安。清初则由和硕特蒙古部首领固始汗率领所部，长期坐镇西藏。

元代在西藏名义上有军事制度,[1] 全藏军事活动的最高指挥官被称作“雅索赤巴”。当时根据吐蕃军事制度的遗风，以各地方势力为单位，组成不脱离生产的骑兵和步兵部队，各部队的指挥员称“措顶”。但是到后来，这种军队体制越加变得徒有虚名。军队完全演化成民兵，平时都是些种田、放牧的百姓，没有任何训练。只是各家兵差依旧世代承袭，因之一旦发生战争，便由朝廷官员来藏，在西藏地方政府官员协助下，按差征调兵马，临时组建军队，未经必要的训练，仓促开赴前线应战。在抗击廓尔喀和锡克人等侵略的战争中，西藏吃了大苦头，充分暴露了临时征调的“差役”部队的种种弱点。针对这一情况，乾隆年间对廓尔喀第二次战争结束后，清廷入藏参赞大臣福康安、西藏摄政王达擦·济咙呼图克图丹白贡布等僧俗官员共同商定了二十九条“章程”于 1793 年（藏历水牛年，乾隆五十八年），奏明皇上批准后实行。该章程的第四条至第七条都是有关建立藏军的具体规定。

自五世达赖喇嘛以来，出现过一种叫“森穷巴”（གཟིམ་ཆུང་པ）的部队，并负责达赖喇嘛警卫工作。后来，按旧例定额，各大贵族派所属差民在拉萨传召大法会结束时穿着古代武士服装，作为仪仗队列队通过八廓街。“森穷巴”军有千把人，这

[1] 参考《我所知道的藏军情况》，载《西藏文史资料选辑》，第八辑，第 21 页，西藏人民出版社，1986 年。

一古装骑士一直存在到1959年。

二、西藏地方常备军

福康安等于1792年12月（乾隆五十七年十一月）向朝廷陈述在西藏建立正规军队的必要性时说："查唐古特番兵向来原有五千一百六十五名之数，其实兵民不分，系按各寨番民，定以派兵数目，并非额设番兵可比。代本番目等，平时无兵可管，遇事调遣，只在各寨抽派，与派乌拉人夫无异，充数应名，多不能使用军器。以猝然调集之番民，责令打仗御贼，无怪其毫无纪律、怯懦不堪。""廓尔喀两次滋事，藏内番兵乘间即逃，遇敌即退，不能守御出力，固由番兵等怯懦性成，亦因平日练兵之道毫无法制，势难使之振作。"① 由此看来，在西藏非建立正规部队不可了。

不久，军机大臣议复"遵旨筹议番兵章程"：请嗣后前后藏各设兵1000名，定日、江孜各设兵500名，在该处就近挑补，原设代本5人，前后藏各驻2人，以1人分驻定日，再添设代本1人分驻江孜，各管兵500名，督率教演。前藏归游击统辖，后藏及江孜、定日归都司统辖。大小军官必须分等级，逐层管束。在所设6名代本以下，设如本12名，甲本24名，定本120名，递相统辖，分管兵丁，凡遇有缺员，按照等差，由定本以上依次递升。"充科尔"充当兵目，也一体办理，不准超越。钦定章程对军饷补给、训练、设防等问题也都做了较

① 《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》（3），第783—784页，中国藏学出版社，1994年。

为明细的规定。[1] 根据钦定章程，当时把3320名藏军编为6个代本团，每团编制员额为500多名士兵；12个如本营，每营编制员额为250多人；24个甲本连，每连编制员额为120多人；120个定本排，每排编制员额为20多人。从此，西藏才有了一支正式的常备军队。此外，当时西藏还驻有1450名汉军（实为清军）。起初实行汉藏军统一管理制，到1846年（道光二十五年），驻藏大臣琦善将"藏汉军统一管理制"改为"藏汉军分理制"，藏军由噶厦管辖。这一时期，藏军的训练和管理都按照清军操典进行，教官大都由清军中的军官担任，因此这个时期的藏军被称为"甲穷玛"（汉式训练部队）。[2] 当时部队既没有番号也没有代号，只是在军营或部队二字之前冠之以地名，如定日玛噶（军营），江孜玛噶，或叫卫代本（前藏代本），藏代本（后藏代本）等。西藏地方政府里设一名总代本统领全军。

西藏自建立常备军以来，为巩固国防，保卫边疆，抗击外来侵略进行了英勇的战斗，做出了重大的牺牲。从1793年建军到1904年第二次抗英战争，在这100多年间，藏军参加4次对外重大战争，即1841—1842年抗击锡克、克什米尔侵略军的战争；1855—1856年抗击廓尔喀人入侵的战争；1887—1888年第一次抗英战争；1903—1904年第二次抗英战争。在这四次较大的战争中，藏军几乎每次都是全力以赴的，在一些

---

① 《清实录藏族史料》，第七册，第3513—3514页，西藏人民出版社，1982年。《卫藏通志》，卷十二，条例。

② 陈炳：《藏军史略》，载《西藏文史资料选辑》，第四辑，第86页，西藏人民出版社。

战争期间还动员了大批民兵。其中战果最辉煌的要数1841—1842年对锡克、克什米尔的战争。在这些反侵略战争中，显示了藏军存在的价值，藏军历史上最值得称道和歌颂的就是这些战绩。对藏军来说最引以为荣耀和自豪的也是这些战绩和这个时期。

1912年民国建元后，藏军的体制和地位、作用都发生了很大的变化。随着清王朝的灭亡，驻藏川军哗变，西藏地方政府解除了清军的武装，并予遣返回内地。藏军确定部队的代号、番号和编制序列，仿照西方A团、B团等排列法，按照藏文字母顺序排列部队的编制序列。第一次出现了"噶当玛噶"、"卡当玛噶"这种代号序列。同时大力扩充军队，员额由原有的3000多人增至6000多人。[①] 由6个团扩编为10个团，"仲扎玛噶"(殷实之户部队)就是在这个时期出现的。把"雪山狮子旗"作为军旗也始于这个时候。1915年藏历木兔年组建了藏军总部以完善指挥系统，加强对部队的组织管理和军事训练。[②] 从那以后在派遣贵族子弟到英国、印度等国留学专攻军事的同时，还在江孜设立了英式军事训练基地，对现役各级军官和预备役军官由英国军官进行正规训练，也曾有日本教官来藏。西藏地方政府向英印等国大量购置武器装备，仅在"西姆拉会议"期间，英国就给西藏5000支枪和50万发子弹等军火。[③] 根据十三世达赖喇嘛时期同英印政府所立之约，英政府向西藏提交枪炮，西藏地方政府则以金银支付。自1923年至1933年，西藏从英国运进步

① 一说将原有"三千人定额的藏军扩充到一万人以上"。参见《藏族史要》，第179页，四川民族出版社，1981年。

② 《西藏文史资料选辑》，第八辑，西藏人民出版社。

③ 参见《西藏革命史》，第25页，西藏人民出版社，1991年。又见《藏族史要》，第176页。

枪、短枪计1.5万支,炮50门。1949年购得英美轻重机枪和加拿大冲锋枪共计1万支。所用子弹在拉萨仿造一部分。藏军的战术、技术、队列和军乐等都仿照英军,连服装都仿效英军。

藏军在1912年以前基本上是按清军模式建军,1912年以后则完全按照英军的模式。1912年以后一方面加强了对藏军正规化的建设,接受了西方先进军事思想和武器装备,使军事素质得到了提高,但是在另一方面军队的地位和作用也发生了根本性的变化,使国防军的地位,保卫祖国、保护民众生命财产安全的作用渐渐淡化。1917年以来藏军大举东进,向川康边境进行大规模武装进攻,参加白利和塔尔杰寺之间的内部战争、巴安战争(与四川的24军作战);1918年藏军血腥镇压尺牍宗(现属丁青县)卡达地方150多户因差税过重而请愿的群众;1947年藏军屠杀色拉寺杰札仓和热振寺的僧众,并进行抢劫;1949年藏军包围国民政府驻藏办事处等机关,封闭国民政府设在拉萨的电台和学校等,这些都是藏军的地位和作用发生变化的标志。很明显,这个时期藏军逐渐表现出破坏民族团结,分裂祖国,镇压人民这一特色。对国家失去主权,领土失掉完整的事,藏军却无动于衷。还应值得一提的是,扩军备战需要考虑军用通讯等各种配套设施和庞大的开支,于是西藏地方政府在拉萨设立了军械厂和电厂,拉萨至江孜、亚东之间架设了电话线,还筹办了拉萨电报局。无论是建设这些主要为军事服务的设施还是扩军本身,都需要有雄厚的资金来支持。为此西藏地方政府颁布新税制,加征皮革、羊毛和食盐等税。1921年成立军粮局,向全藏地区征收军粮和税款,大大地加重了群众的负担。①

① 参见《藏族史要》,第179、185页。

三、藏军的体制、装备

1950年解放军进藏前夕，西藏地方政府大肆扩军备战，藏军变得空前庞大。详见下表：

1950年解放军进藏时藏军的战斗序列表

代号	番号	兵种	员额	代本	防区	武器装备	沿革
噶当	一团（警卫部队）	骑兵	1000	帕拉色·多吉旺堆	拉萨罗布林卡	山炮8门，重机枪4挺，轻机枪46挺，斯登式冲锋枪200支，英式步枪600支，手枪多支。	第一代本团始建于清宣统年间，武器服装好，系达赖警卫部队，为藏军主力之一，其代本以各代本之老大为尊。1956年改编为解放军，其代本达拉·平措扎西被授予上校军衔，1959年参加叛乱。
卡当	二团（扎奇部队）	步骑	1000	扎白·多吉才旦，温龙巴·多吉朗杰	拉萨	山炮8门，迫击炮6门，大炮8门，转盘机枪12挺，马克沁重机枪4挺，轻机枪40挺，斯登式冲锋枪40支，英式步枪900支。	第二代本团始建于1792年，建制仿清兵，史称“甲穷玛”，曾参加对克什米尔、廓尔喀、英军的反侵略战争；对边军、达白、色拉寺等内战。各地总督卫队均由该团派出，有常胜军之称，编1000人，设两个代本，昌都战役被歼其一部。改编后其代本桑颇·旦增顿珠和扎白·多吉才旦被授予中校军衔，1959年参加叛乱。

续表

代号	番号	兵种	员额	代本	防区	武器装备	沿　革
喀当	三团（日喀则部队）	步骑	1000	噶穷巴·次仁顿珠，牟甲·次旺罗布	德格，生达	各种火炮14门，重机枪4挺，转盘机枪4挺，加拿大式机枪16挺，冲锋枪32支，各种步枪1000支。	第三代本团历史沿革编制和参战情况与第二团相同。被视为藏军中的精锐部队，代本牟甲·次旺罗布因在昌都战役中的“战功”升为日喀则总督，昌都战役中大部被歼。改编后其代本奴马·明久多吉被授予中校军衔，1959年平叛中被遣散。
阿当	四团（江孜部队）	步骑	500	崔科·欧珠多吉	三十九族、丁青	重机枪1挺，轻机枪9挺，转盘机枪1挺，冲锋机15支，英式步枪500支。	历史沿革和参战经历同第二、三团。1956年改编后，其代本朵噶尔·索朗多布杰被授予中校军衔，1959年参加叛乱，被歼。该团史称江孜部队。
加当	五团（定日部队）	步骑	500	扎俊巴·旦巴次仁	那曲	重机枪2挺，轻机枪40挺，各种步枪325支。	第五代本团史称定日部队，其历史沿革和参战经历同第二、三团。1957年因西藏地方政府财政困难，该团大部被遣散。

续表

代号	番号	兵种	员额	代本	防区	武器装备	沿　革
恰当	六团	炮兵	500	俊巴·阿旺白姆	三十九族，类乌齐	火炮6门，轻机枪10挺，冲锋枪15支，步枪400支。	第六代本团，1912年以后以部分“森穷巴”军为骨干组建。名义上是炮兵部队，实际只有6门火炮。曾参加达白、巴安等战争。昌都战役中被击溃。1952年改为拉萨警察部队，市区设有27个警察岗。改编后其代本俊巴·次仁多吉，被授予中校军衔，1959年参加叛乱，逃。
贾当	七团	步骑	500	甫龙巴·扎巴次旦	类乌齐等	山炮4门，重机枪2挺，轻机枪40挺，英式步枪400支	第七代本团编500人，1912年以后组建。昌都战役中大部投诚，之后全部遣散。
聂当	八团	步骑	500	拉亚恰热巴·索朗旺久	察雅	轻重机枪共计42挺，步枪500支。	第八代本团，1950年10月在昌都战役中全部被迫投诚，尔后就地遣散。

续表

代号	番号	兵种	员额	代本	防区	武器装备	沿　革
达当	九团	步骑	500	德格色·格桑旺堆	芒康（宁静）	轻重机枪42挺，冲锋枪15支，步枪500支。	第九代本团，1950年10月11日在芒康起义，1951年改编为中国人民解放军第九步兵团。1956年其代本德格色·格桑旺堆被授予大校军衔，曾任昌都警备区副司令员等职。
它当	十团	步骑	500	夏羌索巴·阿旺坚赞	江达	轻重机枪42挺、步枪500支。	第十代本团在昌都战役中被迫投诚，尔后就地遣散。
塔当	十一团（布鲁斯）	步骑	1500	擦狄（拉萨市长兼）			第十一代本团系治安部队，主要担任拉萨市的警察任务。拉萨市长兼其代本。一般按英语Police音译称“布鲁斯”。
巴当	十三团（殷实户部队）	步骑	1500	喀那哇·卡乔德庆，郭噶尔·才旺仁增（代），彭绕巴·次仁甘旦（代）	洛隆嘉黎		
帕当	十四团	步骑	500	嘎德巴·朗杰多吉，结朗巴·才旺旦增	那曲索地区		

续表

代号	番号	兵种	员额	代本	防区	武器装备	沿革
爬当	十五团	步骑	500	夏强巴·索朗多吉(代)			第十五代本团，成立于1932年，1933年解散，解放前夕又恢复，合并于第十四代本团。
玛当	十六团	步骑	500	夏格巴·洛色顿珠			
合计	15（无十二团）		10000	20		各类炮54门，各类机枪361挺，各类冲锋枪317支，各类步枪5625支。	

附记：

(1) 藏文第十二字母“那”因含有“病”的意思，视为不祥，故不编第十二团番号。

(2) 玛当至瓦当，即第十六团至二十团的番号，授予硕板多、边坝和洛隆地区的民兵。

(3) 代本名单与1951年原西藏地方政府花名册核对过。

到1950年，藏军正规代本增至17个团，民兵代本约6个团，共计员额为1.8万人。[①] 当时拥有相当的军事力量。这个时期藏军的体制装备、军事训练及军政素质、作战特点和建军

① 参见《藏军的起义、投诚及改编》，第179页；《西藏文史资料选辑》，第四辑，第87页。

宗旨概述如下：

（一）藏军的体制、装备和兵源、待遇

藏军最高指挥机关称“玛基列空”（དམག་སྤྱི་ལས་ཁུངས），总司令官称“玛基”，通常设僧俗“玛基”各1员，一般以“扎萨”充任。“玛基”虽然没有明确的正副之分，但由于俗官“噶伦”兼任“玛基”，因之实权较僧官“玛基”为重。“玛基康”隶属噶厦，“玛基”受“噶厦”领导，1位四品执事官处理“玛基列空”的日常工作。另设军事秘书（玛仲）两名，执事僧官（列加）两名和排职文书通联官若干人，通讯员两人，排职凯巴（搞清洁的）1人，军火库卫兵甲本两人，士兵15人。据有关史料载，噶厦还设有“颇康”（补给局）和“洛局康”（训练局）等机构。这些机构分别负责武器弹药、服装、钱、粮的供给管理和部队训练等项工作。“玛基列空”的基本职责是：行使对全藏各代本的指挥、调遣，组织安排后勤保障，负责退补及征兵工作，组织指导各部队的军事训练，听取各代本的请示汇报，处理派“乌拉”、马牌、路条等日常军务。凡重大军事行动则要请示噶厦后才能行事。“玛基列空”下辖代本团，代本团下辖如本营，如本营下辖甲本连，甲本连下辖定本排；定本排下辖久本班。各代本的任免，经噶厦提名，报驻藏大臣会同达赖喇嘛批准；如本由“玛基列空”提名，噶厦任免；甲本和定本由“玛基列空”直接任免。玛基一般为三品，代本为四品，如本为五品，甲本为六品，定本为七、八品。各代本团均有军乐队（非常设），设有排职“华达”（Order，喊队列口令的）1人，排职“美加”（Major，负责军事训练和行政管理的教官）2人，“格根”（负责讲经的）若干人，秘书2人，军医2人和号兵一二人。

藏军各级军官都没有副职，也没有参谋人员，指挥机构相当简单、灵便。但是指挥体制不够完备、成熟，如作为军事指挥机构缺乏侦察、情报、通讯等方面的机构和手段，不可能准确地掌握和判断敌情，指挥员的决定也就不可能下得很正确。

这个时期藏军的武器装备有了很大的改善。按1793年的“钦定章程”规定：“每一千名定以五分鸟枪，三分弓箭，二分刀矛。”后来在100多年间藏军的武器装备有了一些改善，特别是大量进口西方军火后，已经完成了常规武器的换代，前10个团全部都装备了火炮、重机枪、轻机枪、冲锋枪、步枪和手枪等先进武器装备。虽然无法确切知道这个时期装备藏军的火炮之数和口径，但仅据对昌都战役后的4个代本团残部统计，就有近50门各种口径的大炮。[①] 装备的重机枪主要有英式转盘重机枪和马克沁式重机枪等，轻机枪主要有白林根和加拿大式等不同口径的轻机枪。装备部队的轻机枪和斯登式冲锋枪数量相当大。除前10个团之外，1932—1949年组建的7个团武器装备较差，除俄式长筒步枪和少量的机枪、冲锋枪、手枪外，还配有刀矛和火药枪等。民兵的武器则更差些。

藏军向来没有统一的着装。1949年制订、1950年3月颁布的新军纪关于军装、军语西藏化的规定，也未能彻底贯彻执行。历代“玛基”、各代本和第一代本团全体官兵直到覆没之前均着英国皇家陆军服装，戴黄色康克帽（即博士盔），着英式短皮靴，打绑腿。这是阅兵、集会、操典等时的着装，平时穿藏装便衣。第二、三、四、五代本团均系1793年组建的老部队，他们向来着米黄色氆氇长袍。其余代本团官兵新军纪颁

① 参见《西藏文史资料选辑》，第四辑，第88页图表。

布后才统一穿黄色氆氇“十”字花边领长袍，夏季戴礼帽，冬季戴皮帽，平时也穿便衣。“布鲁斯”警察部队也曾规定着藏青色警察服，穿长皮靴，不打绑腿，夏季也戴礼帽。服装每1—3年发1套，全由各出兵户负责供应。50年代除第一代本外都穿藏式袍服。1956年后藏军代本等军官改换人民解放军服装。

藏军的军衔和军徽也比较特别，各级军官均有代表等级的各种符号。代本戴由绿松耳石和珍珠等缀的金质帽徽；如本戴由绿松耳石点缀的金质帽徽；甲本和定本则戴刻有十字的金质帽徽。代本的帽子和肩章上还有四个“十”字架花，如本有3个，甲本有2个，定本有1个。士兵的帽子和左肩上有标志某团某号士兵的符号。

过去按清军操典校阅部队时，各代本身穿黄缎子官服，腰间束缀银丝，着金丝镶边的罩裙，头戴顶花翎官帽和玉翠垂耳的金耳环，脚着红色朝靴。如本身穿紫袍和棕红色马褂，头戴顶花翎官帽，戴耳环并梳相应的发式。甲本身穿紫色的长袍和棕色马褂蓝色罩裙，头戴海螺顶帽，脚着绒面黑鞋，也戴耳环，梳相应的发式。各级军官腰挂佩刀、弓箭。士兵身穿紫色氆氇长袍，腰扎绸缎紫带，上罩青布马褂，下系黑色绒罩裙，背上拖着清式发辫，头戴蒙古帽，脚着长皮靴，使大刀长矛。

西藏在正规的常备部队组建以前，基本上没有什么规范化的征兵法，一般3丁出1，5丁出2是约定俗成的传统做法。从1793年以后到1912年基本上按玛冈差地确定兵役。最初，前后藏每1冈差地征1兵丁，后来又改为8冈差地出1名，4冈差地出1名等。1912年以后，前藏4冈出1兵，后藏3冈出1兵，商人或其他手工业者等也登记名字，应征部分适龄男

性。“仲扎玛噶”（殷实户部队）是从3个富家子弟中征1名。18至60岁男性和僧人征兵制是紧急情况下的特别征兵法。解放军进入西藏前夕，即1949年10月至12月则按户口征兵：富家3户出1兵；中等家6户出1兵；贫寒家8户出1兵，如此等等，征兵制度始终无统一定规。倘使应出兵之户抽不出人来，可雇人顶替。对出兵户免除乌拉差役及其他税。假使士兵逃亡，则由出兵户重派。损坏枪支则要由出兵户赔偿，并处罚当事人。

藏军普通士兵的生活很苦。士兵十有八九都有家眷，地方政府对此没有任何补贴，士兵生活非常困难，因此除向驻地群众敲诈勒索外，还让妻子为人做活或乞讨。

（二）藏军的日常生活制度、作风纪律和军事训练

新军纪颁布以后，藏军内部的作风纪律建设进一步规范化了。藏军有点名、队列操、训练、念经和熄灯等作息制度。平时以号令统一作息时间。一般以代本团为单位，早晨吹起床号，尔后以班为单位吃早饭。所谓吃饭也只是以班为单位烧茶，其他主副食都是自备。上午10—12点钟进行列队操练，下午3—4点钟各单位集合，由“格更”领兵集体念《度母经》三遍。虽然有点名制度，但一般很少正式点名，如有事，念经的时候就顺便讲给大家。代本从不直接对部队讲话，都由下级军官向士兵传达他们的话。藏军有军官会议制度，代本有时召集如本和甲本等开会，但是一切都由代本一人做主决定。虽然多数代本以贵族身份获得军权，却没有真才实学，更不懂军事，不会指挥打仗，但大都自命不凡，往往摆出傲慢的气派。这也不难理解，更不能怪某一个人，这是等级森严的社会里司空见惯的现象。

藏军内部官兵之间和上下级之间等级非常森严。代本以上的军官平时都不直接接触士兵，不愿意接近士兵，把士兵视为下贱人。下级对上级非常恭敬、畏惧。藏军纪律条令要求必须尊敬长官，绝对不得放肆，任何时候都要绝对遵从上级命令。长官有权对下级官兵施以酷刑，甚至极刑。兵营中也会出现割鼻挖眼，砍手剁脚等触目惊心的现象，军官打骂士兵更是常有的事。普通士兵连生命安全都没有保障。士兵受了压迫，受了委屈，也不敢申诉。因此，在战斗中，官兵各顾自己性命，没有团结战斗的集体观念和患难与共的思想。总之，藏军的官兵关系是统治和被统治的关系，压迫和被压迫的阶级关系。

藏军的纪律不是建立在自觉的政治基础上。士兵到部队当兵就是支差，并不清楚当兵打仗为了什么，跟自己有什么关系。因此士兵普遍缺乏自觉性，作风散漫，纪律极为松弛。如平时站岗放哨时就把枪放在一旁，席地而坐，要么搓毛线、做鞋子，要么捉虱补衣，甚至随意离岗闲逛。

军民关系是检验部队作风纪律好坏的重要方面。在藏军的军纪条款中有关军民关系的款项最多，如规定部队不得骚扰、折磨百姓，不得敲诈抢劫群众，规定不得以演习、行军等为借口向百姓摊派乌拉、驮畜、粮草及乘马等，可是藏军实际上是不可能做到的。藏军平时按部队规模要驻地百姓支“汤役”(挑水、烧茶等)、“打役”（饲养马匹等）和“拿役”（扫地、跑路、倒茶等），这些都不付任何报酬，百姓还要无条件地为藏军供给柴、草。藏军没有辎重兵种，没有运输工具，运输均由沿途百姓支乌拉差役来承担。有些条文还规定，部队外出时由政府发给马牌，久本可征用民马1匹，定本可征用2匹，甲本可征用3匹，如本可征用6匹，代本可征用12匹，个人均

不付雇马费。如果不用规定的马匹，就向百姓折价要钱。沿途百姓如果准备不足或不合官兵之意时，便要受到勒索。藏军常常把马匹放入民田里喂放，买卖东西随官兵给不给钱或给多少。军官们私人经商所需运力，也同样由百姓支乌拉，倘使损坏或丢失东西，要加倍赔偿。藏军军纪还规定，如果官兵强奸民女，要当着受害人处罚鞭刑，但军官遇见有姿色之民女，常令其前来陪之过夜，如不从则借故加罪，找麻烦。

藏军如此败坏的作风纪律当然是由军队的本质决定的，也是社会制度腐败的内在表现和必然结果。

藏军的军事训练也同其体制一样，经过三次较大的变化。训练方针、内容和方法的改变也跟武器装备的改进、换代和作战对象的变化有密切的关系。1793 年以前只是在夏秋两季各部队选择一个平坝进行会操，演练骑射、砍刀等技术，而平时无训练。1793 年以后随着正规部队的建立而进行较为正规的军事训练。当时的军事教官都是清军军官，按清军绿营的操典进行训练。驻藏大臣巡查和校阅各部队，对军事技术熟练、训练成绩优异者酌情奖赏，并记名以备拔擢。当时藏军的检阅广场设在拉萨市北郊，每年在这里进行一次比武。届时由驻藏大臣和西藏地方政府的高级官员们亲临校阅，这时官兵们按官位和品位的高低，在观礼台就坐。钦差大臣到场时，众官员都要肃立，教练官按清军规定行军礼，然后是入座、献茶、就餐等仪式。接着一阵鞭炮、锣鼓和军乐之后，便开始操练。先是长矛和大刀比武，尔后骑马射箭、火炮打靶，最后由操典官员给优胜者献挂哈达发奖旗等。

这种按部就班、千篇一律的检阅形式，年复一年地长期进行下来，越加变得枯燥无味、呆板迂腐。

1912年以后随着藏军体制和地位作用的重大变化，藏军的训练逐渐地变为英式训练。随着藏军总部的成立，军事训练也开始走向正规。随后各部队中也出现了叫“美加”的教官。在这以前藏军从来没有过专门的训练机构和人员，无论什么事都由指挥员来承担。在英国人的支持下，1919年又在江孜成立了军事训练基地，教官由英军军官担任。后来这个训练基地直接由英国人查理·贝尔主办。这时藏军各部队的甲本、定本等轮流到江孜训练基地受训，贵族子弟中的预备军官和将要晋升的军官也要到这个基地接受训练。在这个训练基地主要按英军操典训练各种枪炮的操作和使用、制式教练、队列队形和战斗动作等基础科目，操练完全使用英语，连口令都用英语。

藏军各部队中的训练主要有射击教练、制式教练、健身操和旗语、军号等内容。土工作业、战术、野外演练等科目向来都不训练，也没有通讯、工兵、侦察、卫生等兵种的训练，无线电台的负责人全是英国、印度和锡金等国人。士兵仅在入伍初期要经过一度基础军事训练，这以后不再进行任何训练，平时也不出早操。藏军第一、二、三、四、五代本训练较好，战斗力较强。六团炮兵部队在由英国炮校毕业的宇妥和车仁等军官的训练下，曾一度军事素质较好。军官中定本、甲本和如本大都受过训练，他们军事素质较好。代本和玛基一般都是贵族出身，不一定受过军事训练，大都缺乏军事常识，不懂军事，他们中的极少数人曾自愿或受政府派遣到英、印学习军事，以提高自身的军事技能和指挥能力，但这也无补于大局，不学无术的群体形象很难改变。

（三）藏军的一些特点和建军宗旨

藏军有它自己鲜明的特点和突出的优势，也有其致命的弱

点。藏军突出的优势是骑马射击。由于整个藏族所处的地理条件和生产方式等因素，不经训练就能骑马射击。擅长骑射是整个民族的突出特点，这为藏军提供了雄厚的现成兵源。一般说来，藏军士兵的射击技术都较扎实，而且他们大都体魄健壮，能吃苦耐劳又勇敢。藏军善于利用地形和掩体打冷枪，同时其运动相当迅速，也擅长使用偷袭围困、诱敌入伏战法。在防御战中，藏军多凭借险要地形、河流、悬崖、森林和峡谷等设伏，放置滚木、巨石，以火力杀伤敌人有生力量。

藏军由于饮食较简便，动作相当灵活，行动相当迅速。行军作战中一切常用品几乎都能装于怀里，且多不住帐篷，能够利用野外洞穴、凸凹、树林遮蔽物等露营，吃饭也无定时。藏军的指挥体制也非常简便易行。这些特点对在作战中争取时间，掌握主动权是至关重要的。

另外，藏军适应严寒缺氧的高原气候，熟悉地形，善于爬山等特点也是外族军队所不能比拟的。

但是藏军也有许多弱点，有的甚至是致命的弱点。首先，藏军的组织指挥能力差，水平低。组织指挥战斗，既无有效的侦察手段和迅速准确的通讯情报，也无参谋人员和作战地图。营以上军官的指挥位置远离部队，这既不便观察情况，也不能掌握部队，大都单凭战报盲目指挥。在作战中，部队稍微一乱，就没有能力重新组织，初战如受挫，就一败再败，组织不起反击。尽管单个士兵较勇敢，也只好各自打麻雀战。

其次，藏军的战术思想也很呆板、落后。一般高级指挥员都不善于判断情况，无论攻防战还是阻击战，藏军既不讲究队形，也不善于组织火力，更没有作业动作。士兵各自寻找自己的目标，利用地形地物进行掩护射击，不易发起进攻。部队行

军宿营也很不肃静，家属小孩常在队伍中乱叫，而且到处生火做饭烧茶，行动很容易被敌方察觉。藏军在攻防战中也不懂得利用改变地形，破坏道路、桥梁等手段来阻止敌人撤退或前进。行军和宿营都不重视侧翼和侧后的警戒，战时也不派小哨。藏军作风纪律差，训练素质差，内部团结和军民关系差等更是封建农奴制社会军队所特有的致命弱点。

总之，一般讲，藏军单个素质好而群体素质差，只讲技术而不讲战术。藏军于1950年在昌都战役中被人民解放军重创，西藏和平解放后，余部被收编为中国人民解放军。

第四章 寺院组织

第一节 寺院概述

一、各派寺院的兴起

9世纪中叶吐蕃境内平民奴隶大起义以后，在西藏社会经济、政治大变革的同时，文化领域，尤其是意识形态领域也并不沉寂。代表着这一领域变革的，同时也是西藏封建农奴制社会意识形态形成的最重要的标志之一，便是藏传佛教及其各个教派的形成。

藏传佛教即西藏佛教，俗称喇嘛教。它形成于分裂时期的西藏地区，以后流传区域不断扩大，不但进入内、外蒙古及西蒙古地区，甚至传入了元朝和清朝宫内，在内地也有不少地方可以见到它的寺院。藏传佛教是佛教在西藏发展的结果，是和本教长期斗争相互吸收、相互融合后形成的，是佛教西藏化过程完成的标志。西藏佛教史籍把吐蕃时期称为佛教的前弘期，而把分裂时期以后，即西藏封建农奴制时期称为佛教的后弘期。《布敦佛教史》、《增续正法源流》、《青史》等书籍都载有

佛教后弘期开始的年代，虽然都在10世纪，但具体年代各有不同。目前学术界基本接受以978年（即由乌思藏地区前往青海的10位学者在安多地区跟随仲·意希坚赞受比丘戒出家这一佛教重要事件发生时间）为分期标志。

朗达玛禁佛措施是如此严厉，它对佛、法、僧三宝的打击是如此的彻底，以至于在乌思藏地区不仅寺院的存在不再可能，就连佛教隐修士们也感到惶惶不可终日。正在曲卧日山上静修的佛教僧人藏·饶赛、约·格琼、玛·释迦牟尼了解到禁佛之事后，用牲口驮上佛经，逃到了阿里地区，后来又途经新疆，辗转来到多康地区的玛垅，在此地住了下来，开始传播佛教。就这样，朗达玛禁佛运动使佛教势力被迫四散，在边远地区潜伏起来，伺机而动。

911年，藏·饶赛三人连同另外两名汉族僧人为穆苏赛拔剃度出家，穆苏赛拔就是西藏佛教后弘期的著名人物喇钦·贡巴饶赛。他出家后在安多藏区从事传教活动，在今天西宁东南的丹底地方住了下来，结交当地藏族统治者，招收门徒，使丹底成为安多地区的一个佛教中心。

10世纪，混乱的西藏地区开始走上了稳定之路，分裂割据的西藏出现了世俗统治者礼聘僧人复兴佛教的情况。其中最著名的无疑要数意希坚赞的下路弘法和意希沃的上路弘法，他们都是吐蕃王室的后裔，这肯定不会是偶然的。

意希坚赞是山南的一个地方势力首领，也是桑耶寺的寺主。他派遣卢梅·楚臣喜饶等10人到多康的丹底去向喇钦学习佛教。10人中有卫地的5人，藏地的3人，阿里地区的2人。他们在丹底师从喇钦学到了藏·饶赛等人带去的律学方面的经典后返回了乌思藏，这标志着佛教经过一个世纪之后又回到了

乌思藏地区。卢梅等人陆续回到乌思藏以后，在意希坚赞的传人及其他封建势力的资助下，在乌思藏和康区各地建立了一批寺院。卢梅当了噶迥寺寺主，热西兄弟当了格杰南玛林寺寺主，章·意希允丹当了康松桑康林寺寺主，巴·楚臣洛追兄弟当了桑耶寺寺主。后来，他们又先后到了拉萨地区，卢梅在乌思藏上部那摩地方修建了恰德乌寺，他的弟子有四柱、八梁、三十三椽，四柱即四个弟子，在不同地区建寺形成了四系，总称卢梅部。巴·楚臣洛追在彭波修建了南巴吉布寺作为据点，由此形成巴部。热西·楚臣旺秋在墨竹修建昌沃寺作为据点，由此形成热部。章·意希允丹在彭波修建恩兰吉莫寺作为据点，由此形成章部。上述四部在 11 世纪中叶至 12 世纪初多次发生战争，曾破坏桑耶寺和大昭寺、小昭寺、昌珠寺，这充分说明他们已和地方割据势力相结合，也说明藏传佛教寺院从一开始起便不能完全超脱对政治的干预以及对经济利益的争夺，所谓教派之争实际上往往是为了掩盖对政治权力和经济利益追逐争斗的幌子而已。

与此同时，在西部阿里地区，欧松的子孙王室后裔柯日也是一名极为虔诚的佛教徒，竭力提倡佛教，甚至本人带头出家，取法名意希沃。他认为大乘佛教中显宗的教法的确是释迦牟尼的教法，但大乘佛教中密宗的教法令人生疑。于是他挑选了 21 名青年到迦湿弥罗（今克什米尔）一带去学习当地文字及密宗教法，以解开疑团。由于气候炎热，瘟疫流行，21 人中只有仁钦桑布和玛·雷必喜饶学成归来。两人学了不少显密教法，多次出国向印度佛教大师请教，并请来众多的僧人到古格，在意希沃的支持下共同译经，因此分别享有大译师与小译师的称号。意希沃在泽布隆附近仿桑耶寺建立了托林寺，作为

僧人们译经和传教的场所。他还请来东印度的达摩波罗及其三弟子到西藏传授佛教戒律，被称为“上派律学”。他听说印度超岩寺的主持人之一、孟加拉僧人阿底峡佛学造诣精深，便决定邀请他来藏弘法。为此意希沃演出了一幕“舍身奉佛”的悲壮故事。他率兵为搜集聘金四处交战，在葛逻禄国时兵败被俘，面临三条选择：1. 改奉伊斯兰教。2. 用等体重黄金赎回。3. 处死。消息传回，他的侄孙绛曲沃四处搜集黄金，极力营救，可黄金尚差一些，意希沃不惜献身，让绛曲沃用这些黄金去请阿底峡进藏。1042 年，阿底峡大师终于应邀来到古格。

在藏 12 年中，阿底峡分别在阿里、拉萨、涅塘、扎叶尔巴、彭波等地传教，广收门徒，著作《菩提道矩论》，对修持加以规范，并将教理系统化。1045 年他应邀来到乌思藏，标志着佛教从阿里进入乌思藏，史称“上路弘法”。

11 世纪前后正是印度伊斯兰化时代。1040 年，阿拉伯大食军队侵入中印度，随后近 200 年时间又相继占领南印度、西印度，佛教僧人受压迫逃向东印度及缅甸、越南、老挝、柬埔寨、泰国等地，也有一部分北逃进入西藏，这就给藏区佛教的复兴提供了极好的外部条件。据统计，在分裂时期前往印度学佛的译师总计 150 多人，从印度、巴基斯坦、阿富汗、克什米尔等地来西藏的大师也有 73 人，均比前弘期增加了两倍。[①]

这一时期藏区僧人增加了，经典翻译恢复了，尤为重要的是地方割据势力充分认识到了推崇佛教的重要性，充分给予政治、经济上的支持，于是佛教在西藏顿成燎原之势。但值得指

---

① 东嘎·洛桑赤烈著，陈庆英译《论西藏政教合一制度》，第 33—34 页，民族出版社，1985 年 7 月版。

出的是，这时的僧人来源是分散的——分属各个割据势力或干脆为其所遣；佛典学习是零乱的——各有各的来源，各有各的重点；分裂时期的地域性为佛教打上了明显的地区烙印，尤其是其服务对象——割据势力更是具有明显的地方色彩，这一切便成了藏传佛教各教派形成的前提条件。藏传佛教各教派形成期实际上应是公元 11 世纪中叶至 13 世纪初叶，在分裂时期的中段 100 多年里，藏传佛教各派终于形成了。这标志着藏传佛教的最终形成及其与稳定下来的各个封建割据势力的紧密结合与向世俗政权的渗透。这一时期其势力相对世俗政权来说，已经开始展现并驾齐驱的端倪了。

宁玛派俗称红教，是藏传佛教中历史最悠久的一派，自称从公元 8 世纪传自莲花生大师，传承吐蕃时期的密宗教籍。僧人可以娶妻，父子兄弟口头密传，组织涣散，传承各异。直到 11 世纪初叶，素尔波且建立了乌巴垅寺，把宁玛派的教典整理成系统，并广泛收徒传教，宁玛派才开始有了寺院，作为一个教派也才算正式成立。

1057 年，阿底峡的弟子仲敦巴、甲哇迥乃在允达释迦衮和尚昌卡必琼资助下修建了热振寺，创立了噶当派。

1073 年，昆·贡却杰布修建了萨迦寺，创立了萨迦派，俗称花教。

1121 年，克朱穷波南觉修建香雄寺，产生了香巴噶举派。

同年，米拉日巴的弟子达波拉结修建达拉岗布寺，创立了达波噶举派。

1158 年，达波拉结的弟子帕木竹巴·多杰嘉布修建帕木竹寺，创立帕竹噶举派。

1160 年，帕木竹巴的弟子拔绒巴·达玛旺秋在那曲修建拔

绒日沃且寺，创立拔绒噶举派。

1167年，帕木竹巴的弟子卓衮玛尔哇·喜饶意希在巴尔康修建雪寺，产生玛尔哇噶举派。

1171年，帕木竹巴的弟子桑结叶巴·意希孜在康区修建绰浦寺，创立绰浦噶举派。

1175年，达波拉结的弟子达绾楚臣宁布的亲传弟子贡塘喇嘛尚·尊追扎巴修建蔡寺作为据点，创立蔡巴噶举教派。

1179年，帕木竹巴的弟子觉巴·久典衮布修建止贡替寺，产生止贡噶举派。

1180年，帕木竹巴的弟子达垅塘巴·扎西贝修建达垅寺作为据点，产生达垅噶举派。

1181年，帕木竹巴的弟子杰官巴·楚臣僧格修建修赛寺，创立修赛噶举派。

1189年，达波拉结的弟子噶玛巴·都松钦巴在堆垅地方修建了楚布寺，创立了噶玛噶举派。

1193年，帕木竹巴的亲传弟子林热巴·白玛多吉的门徒卓衮藏巴·嘉热哇修建主热垅寺，创立主巴噶举派。

1206年，帕木竹巴的弟子萨惹哇·格丹意希僧格的再传弟子雅桑巴·却闷朗修建雅桑寺，创立雅桑噶举派。

除了以上派别外，藏传佛教还有一些比较小的教派。如南印度人帕当巴桑结传下来的希解派、觉宇派，域摩·弥觉多吉的五传弟子衮邦突结尊追建立觉摩囊寺而创立的觉囊派，郭扎巴·索南坚赞创立的郭扎派，著名佛学大师布顿·仁钦朱创立的夏鲁派等。这些派别或者由于抱定佛教出世态度（如希解、觉宇派），或者受其他有权势教派的压力（如觉囊派、夏鲁派），或弟子无能（如郭扎派），都相继消失了。

由上我们可以看出，藏传佛教各派别的形成几乎都以其主寺的建立为标志，在其地域形成一个势力范围。各派与世俗政权相结合，伴随其发生发展势力消长，兴衰更替，有的消失了，只有拥有政治权力、经济地位者才能得以长存。这些教派的创立者最初驻锡的寺院称为母寺，后来地盘扩大而兴建的寺院称为子寺，通过兴建子寺而不断扩大势力，渐渐地凌驾于所依附的世俗政权之上，这从教派刚开始形成时便可见一斑。其发展下去必将导致政教合一，教权逐渐凌驾于世俗政权之上，形成独特的由教主充任最高政治首领的局面。

二、寺院组织结构与功能的完善

在吐蕃时期，佛教最初传入西藏时并没有寺院僧伽组织，直到公元766年赤松德赞建成桑耶寺，西藏才有了第一座寺院。又到767年由印度僧人普提萨埵（寂护）等12人为巴·塞囊、桑希、玛·仁钦乔、昆·鲁易旺布松、巴郭·比若扎那、恩兰·嘉哇却央、拉松·嘉微香曲等7人剃度并受比丘戒，西藏才有了第一批自己的僧人，有了佛、法、僧俱全的寺院组织。当时僧人们由王室供养，享受免除差税兵役的特权。后来改为寺属奴户供养，寺院拥有土地、牲畜、奴户作为固定寺产，这是寺院介入社会经济生活的第一步。寺院僧人除译经、传法外，还以个人身份介入了吐蕃王朝的政治生活。

前弘期佛教寺院的结构、功能不少被后弘期寺院继承下来了，并得到了极大发展，但它们兴盛的背景却明显不同。

后弘期初期僧人们的活动更加不屈不挠，宗教热情也更加高涨。但初期佛教复兴的功劳与其说归功于寺院，还不如说主要应归功于类似吐蕃时代佛教传播早期的孤独的修行者和译师

们。在分裂时期早期，“有的人开始占据寺庙，自称是寺庙的主人。其实，这是一种不僧不俗的人，他们无非是想乘机捞取些资本。另外，本教徒这时也比较活跃，他们分散各地，影响较广；还有一些人自称是佛教徒，但是他们的所作所为又都是本教的一套”①。在山南地区建立地方势力的意希坚赞也成了桑耶寺寺主，但是这时的寺院组织很不完善。意希沃也同样如此，虽然他竭力提倡佛教，本人还以出家僧人自命，但他对佛法的认识也同样是模糊的。当时各地几乎都是如此。

毗邻西藏的迦湿弥罗和多康地区的丹底起了保留佛法的作用。卢梅等 10 人取回了丹底的“律藏”，仁钦桑布、雷必喜饶等人更是集毕生精力孜孜不倦地译述佛典。在仁钦桑布之后，卓、玛、桂、俄四大译师及年、热、嘉、绰浦等译师层出不穷，为寺院组织的建立奠定了理论基础。地方割据势力的大力提倡、亲身表率和修行者们的种种努力则为佛教复兴作了群众的和组织上的准备。这些在家的或出家的修行者有贵族、领主，有商人、手工匠人，还有农民，植根于社会各个阶层。宁玛派的素尔波且生活富裕，有众多的弟子。濯浦巴·释迦僧格则有弟子 1000 多人，他们既传教又行医，深入民间。噶当派祖师仲敦巴会干各种农牧活计。萨迦派的贡却杰布则自称是吐蕃时期贵族昆氏的后裔，萨迦座主世袭家传。噶举派的玛尔巴和米拉日巴更为典型，都是从普通人成为著名大师。玛尔巴生于山南洛扎县，家庭富足，多次出国学法，既经商务农，又教学授徒，始终未出家为僧。米拉日巴出生贡塘，父亲既务农，

① 王辅仁：《西藏佛教史略》，第 72—73 页，青海人民出版社，1982 年 7 月版。

也经商行医。他幼年失怙，家道中衰，备受欺凌，在随玛尔巴学法过程中，服了各种苦役，终成正果。这些修行者生活在社会各阶层当中，经历也与他们相同或相似，极易为各阶层人们所认同，因此藏传佛教寺院组织的建立，各教派的诞生，标志着西藏社会又一经济、政治势力的形成。

任何组织机构的出现都归因于社会上需要它起某一种或几种特定的作用（功能），这种或几种需要成为经常性的之后，组织机构也就固定化，即制度化了。西藏封建农奴制社会寺院组织也是如此，它的出现是历史发展的必然结果，是社会的需要导致了它的出现，又因社会的经常性需要导致它的制度的完善和发展，反过来，其在社会上所起的作用也随着它内部系统的完善而越来越重要了。

佛教经典需要大量译述，译经和著述成了早期寺院的基本功能之一。弟子、信徒的不断增多也需要有传授场所，授徒也成为寺院的基本功能之一。普通信徒增多了，他们需要祀神、进香的宗教活动场所，寺院的基本功能正起了这个作用。因此顶礼祭祀（佛），译经著述（法），育才授徒（僧），是藏传佛教寺院的三大基本功能，其他功能是在这三大功能基础上派生出来的。这三大功能是任何教派寺院所必须具备的。

三大功能的发展又延伸出了其他具体功能。在翻译佛教经典，通过研究取得研究心得与成果之后，佛教学者们需要将研究心得与别人进行交流，共同研讨以促进研究深入，因而寺院引进了先进的技术和方法，使寺院采用雕版印刷的方式出版书籍，藏文木版书应运而生。寺院社会功能急剧膨胀，西藏的不少印经场所是由寺院发展形成的，具有印刷、出版功能的寺院不胜枚举。

同样，寺院的授徒功能也不断延伸出了许多其他功能。早期佛教僧人授徒主要是师父言传身教，弟子随侍左右，时间一长，师父的思想便印入弟子脑海，弟子成为衣钵传人。这种独授方式在弟子人数少、经典少时尚可继续，在经典译述浩如烟海、弟子成群结队涌来时则明显过时了。于是弟子由某个师父的弟子变成了某个寺院出身。虽然僧人学经依然有侧重地跟随某一个师父，但已不纯粹地局限在只跟随某一具体个人学习而进入了学经组织之中。寺院学僧的具体学习内容也由从前的包罗万象成了现在的学有所长，类似于分出了不同专业。僧人内部也由此分成了不同种类。寺院内部结构开始分化，僧人也出现了等级。寺院授徒由一个人授一人或几个人变成一批人授一批或几批人。僧徒们学成后回到各自家乡建立寺院，网罗弟子，如此不断发展。寺院便通过授徒功能拥有了众多的子寺，形成一个教派不断扩大的寺院网。寺院一旦介入社会政治、经济生活，便成为一股超越俗家地方割据势力之上的政治势力，不仅渗透全藏，甚至渗透到异族、异国。藏传佛教势力进入蒙古地区、内地等周边地区可以说都是其授徒功能的延伸。另外，在授徒过程中结成的师徒、师兄弟关系也不可小视，它往往成为封建上层政治势力与宗教势力结合的最简单的办法，许多有势力的贵族家族坚持不懈地支持某个教派，往往就是因为这个教派中有这个家族的代表，而这个教派也因此心甘情愿地为某个家族服务。师徒、师兄弟关系还成为世俗与宗教政治势力勾结的重要手段，它常常越过民族界限。尤其值得重视的是，寺院的授徒功能还常常延伸出僧人招收俗家弟子，俗家弟子以财产供养僧人师父的“供施关系”，或称“檀越关系”，这更是僧俗上层统治者出于各自的政治目的而常常利用的形式，

这在藏文典籍中史不绝书。直到今天，还有人利用所谓“供施关系”来歪曲西藏和中央王朝的政治关系史，企图为所谓“西藏独立”寻找历史根据和理论依据。授徒功能又可以从广义上理解为教育功能，它是佛教寺院最根本的目的。所谓佛教的传播，无非是在社会上造就出家的和在家的各个阶层的佛教信徒，让他们在社会生活中自觉地以佛教理论为自己的思想和行为准则。藏传佛教寺院极为成功地发挥了其教化社会的作用，使整个封建农奴制时期的西藏社会成了全民信教的佛教社会。但不可否认的是，寺院在正面教化人们自觉以佛教理论作为自己的思想和行为规范的同时，还积极与世俗政权相结合，以各种行政的和法律的手段禁止任何非佛教和反佛教的思想理论与行为出现。这种现象到了格鲁派在西藏占统治地位以后更是发挥到了极点，它使西藏社会上任何事物都笼罩着一层宗教面纱，任何事物的革新都必须打着佛教的幌子进行，也使许许多多有社会进步意义的事被僧侣们以“妨碍佛教”为名而被迫中断。尤其是到了近现代社会，寺院组织已经成了对社会发展的一股阻碍力量，这不能不归因于它对社会生活的全面干预。教育一旦到了逼迫被教育者接受，否则施以各种政治、经济、法律制裁和人身迫害的地步，说明其已丧失生命力了。作为一种教化手段的寺院教育功能的发展，无疑和藏传佛教各教派在社会政治中的地位有着极为密切的关系，成为政治统治的辅助手段，只是在格鲁派当权以后，其作用是如此惊人，以至于人们常常忘记统治者们使用的政治的、经济的和法律的手段，得出西藏单纯以佛教治世的结论。实际上西藏封建农奴制社会中三大领主对广大农奴政治压迫和经济剥削始终是主要的，宗教教化只是一种辅助统治手段，是一层面纱。这正如同元代以来西

藏与中央王朝政治上属隶属关系，统治者个人关系之中常常蒙上一层宗教面纱一样。寺院的教育作用在几百年中一再被延伸，被广泛利用，但其本质上是用佛教理论规范人们的社会生活这一点是不变的。

寺院的第三大基本功能，即祭祀功能，在几百年中也在不断延伸、发展。原始佛教最初是不拜偶像的，它只是一种对世界的根本看法。它在发展、传播的过程中出现了偶像崇拜与僧伽组织，于是出现了集佛（佛像）、法（佛典）、僧（僧伽）三宝于一体的寺院。偶像崇拜实际上是一种宗教在社会下层中广泛传播的需要，是宗教和当地习俗结合，理论具体化、形象化的最为便捷的途径。因为对文盲来说，理论只是些玄虚的说教，只有具体为偶像的东西才最容易感觉出来。神圣、庄严、亲切、和蔼、恐惧、愤怒都可以通过偶像轻易地表现出来，佛教理论可以通过形象化的偶像与故事轻而易举地进入人们的头脑，为人们接受。在西藏地区，佛教的偶像崇拜不仅发展到了极点，而且在藏传佛教发展过程中发展生成了许许多多新的偶像，不少偶像被人们神奇地联系起来，这种现象是其他地方所罕见的。无论走进哪一座藏传佛教寺院，我们都会为其众多的显密宗的祭祀对象感到惊奇，对活佛转世制度感到不可思议，对各教派中种种宗教仪轨很难一一道出其来龙去脉。人们通常所感觉的藏传佛教的神秘，常常并不是由于其教理的深不可测，而往往是由于其祭祀偶像的多种多样、姿态各异，其祭祀仪轨的纷繁复杂。有的研究者因此指出，藏传佛教实际上是佛教的理论体系和本教的宗教仪轨相结合的宗教，这并不是没有一定道理的。但我们进一步深入分析就会得出这样一种结论，即藏传佛教是佛教在藏族社会传播、发展的结果，而本教只是

藏族社会的产生物而已。藏传佛教不少偶像与仪轨来源和本教是相同的。其中产生的原因我们只能从藏族社会独特的自然环境和长期形成的社会环境中去寻找，从藏族千百年来形成的风俗习惯和人们心理结构中去寻找。我们大体上可以将藏传佛教偶像归纳为以下几个来源：1. 印度佛教（包括印度佛教与婆罗门教结合形成的密宗）。2. 本教神祇。3. 藏族社会神话传说。4. 西藏佛教传播过程中的著名人物。佛教学者们通过种种方式将西藏历史与佛教的传播融为一体，使之到了难以严格区分的地步，这一切都伴随着各个偶像的故事深入朝圣者们的心中，成为他们不变的信条。所谓祭祀的过程，即朝圣者奉献、进香的过程，不正是佛教思想深入普通信徒心中的过程么？寺院的祭祀功能的发挥使其成为吸引众多信徒的地点，引发出许多社会功能来。从造像上延伸出了具有浓厚宗教色彩的西藏绘画、雕塑艺术，建筑艺术也得到了发展，祭祀用品的生产又促进了手工生产技艺的提高，祭祀仪轨无疑也是西藏说唱、舞蹈、戏剧艺术的来源之一，大规模的祭祀时间则发展成了万民欢庆的节日，人们在祭祀的日子里深受佛教思想的沐浴，节日的各种活动都染上了佛教的色彩。祭祀功能成为引导西藏民俗，改变西藏民俗的寺院的重要功能。当然，这一切都是千百年来潜移默化地进行的，但不可否认寺院祭祀功能及其延伸出的功能极大地化导了西藏文化，使其佛教色彩愈来愈浓厚。

寺院三大基本功能及其延伸出的多种功能并不是单独逐一对西藏社会发生作用的，它们通常都是复合起作用，几种功能同时交错发挥，对社会各个阶层的人们产生着巨大影响。

在寺院各种功能发挥的同时，寺院组织的各种结构、规章

制度也在不断形成。最初的寺院结构有些是照搬印度的，有些是袭用吐蕃时期的，随着社会的发展，寺院组织机构不断完善起来，变得更能适合西藏社会，适应西藏地方与中央的关系，适应寺院各种功能的发挥。

“规模巨大的寺院，以其敞亮的庙堂，庇养大批喇嘛，一部分喇嘛做佛事，举行种种仪式，一部分管理寺院的财产，另一部分闲着没事干，随时准备拿起武器来打仗。这样的寺院是经历了几个世纪的发展形成的。”①

11世纪中期至13世纪初期，藏传佛教各派主寺纷纷建立起来，这许多寺院都是由世俗割据势力作为施主捐赠建立的，可见这些寺院在初期尚无力直接介入社会经济。但不少僧人已经拥有自己的财产，如古格王朝国王拉德为了表示对仁钦桑布的尊敬，把普兰的协尔地区作为一块封地封赐给仁钦桑布，名为却豁（即供养庄园），说明有些僧人已经成了封建农奴主。又如卢梅、巴、热、章四部于11世纪中叶至12世纪初在拉萨地区为争夺寺院财产和收入交战，说明寺院已有财产。寺院从建立之初起机构便大致可分为三部分：1．学经组织。2．寺产管理组织。3．僧人（主要指寺主）私产管理组织。学经组织是为发挥寺院三大基本功能建立起来的最直接的机构组织。早期学经组织仅由师徒组成，师授徒学，后来师父演变为掌管寺院学经、行政、财务权力的堪布（寺主），手下有了几名协助管理寺务的僧职人员，弟子则演变成为普通僧众。由于寺院拥有田产、牧场及其收入等财产，因而相应地演化出了寺产管理

① 《西藏中世纪史》第4页，李有义、邓锐龄译自［意］杜齐《西藏画卷》，中国社会科学院民族研究所1980年7月。

组织，由寺主（堪布）领导的专职人员（吉索或强佐）负责，下面设有相应的机构和人员，有些人员一直派驻到寺属的庄园（豁卡）内，形成独立于政府组织之外的经济组织。除寺院财产之外不少僧人由于享有盛名，或出身于某个贵族家族，本人通过受封或受施拥有包括牧场、田庄在内的大量财产，因而也设立有相应的财产管理机构，甚至在自己身旁形成拥有极高政治地位的私人侍从组织。由于佛教僧侣不同于俗人，一般没有子嗣，但僧人财产需要稳定地传承下去。如果说寺院通过委员制成功地解决了寺院财产的继承和避免因此发生纠纷，那么可以说藏传佛教创造性地发明的活佛转世制度成功地解决了僧人财产的继承问题，维持了寺院领袖集团的稳定，从而也维护了寺院的稳定和教派的稳定，进而维护了社会的稳定，便于寺院僧侣统治者合法地、稳定地侵吞社会财产。僧人私人侍从组织发展成了各级活佛的拉章。

西藏寺院组织功能与结构的完善经历了漫长的800年时间，最后以寺院极大地介入社会经济生活，在蒙藏地区形成格鲁派寺院组织系统，格鲁派领袖达赖喇嘛成为西藏地方政府政治首领为标志而得到完成。

三、寺院组织在社会中的地位与作用

公元11世纪中叶至13世纪初叶，藏传佛教各个教派相继形成，各个教派和各地逐渐稳定下来的割据势力逐渐融合为一体。在佛教的复兴过程中，世俗割据势力（主要是旧贵族后裔）为扩大实力争相延聘高僧，出资赞助建立寺院，并更为慷慨地将田庄、牧场、牲畜与农奴施舍或奉赐给寺院与僧人。寺院僧侣们要求掌握世俗和宗教双重权力，既把寺院当成传播宗

教的场所，又把它作为统治世俗的机构。强大的贵族，不少权势大的家族充分认识到了寺院组织的力量，走上了与寺院组织融为一体的道路，有不少教派寺院主持本身就来自一些大的贵族家族，既代表世俗贵族势力，又代表一定的寺院集团，在13世纪中叶，西藏已经形成了几个政教合一的地方割据势力。

1260年忽必烈即大汗位，1264年元朝在中央设掌管佛教事务和藏族地方行政事务的机关总制院（1288年改称宣政院），管理西藏事务。元朝以萨迦派领袖为帝师兼领总制院事，以西藏原有割据势力为准设十三万户所，这一建制基本上承认了各政教合一势力，使之合法地成为元朝一级地方组织，这维护了西藏的安宁，但将萨迦势力抬高于其他势力之上，使之成为全藏的统辖者。

从13世纪初叶藏传佛教各教派形成，寺院集团与贵族家族融合成地方割据势力开始，西藏一直处于各势力此消彼长的状态之中。直到1751年清朝中央正式授权达赖喇嘛和驻藏大臣共同管理西藏地方行政事务，由藏传佛教格鲁派治理西藏的“政教合一”制度才告正式确立。到这时，藏传佛教寺院组织才不像从前和西藏某一或几个贵族家族结合发生作用，而是全西藏共同的寺院组织格鲁派达赖喇嘛系统和班禅喇嘛系统与全体贵族农奴主联合对全体农奴进行统治，西藏封建农奴制社会的三大领主才归于一统。

在上述历史条件下，寺院组织一直在社会领域内扩大实力，处在不断发展的势态中。尤其是15世纪初叶格鲁派兴起以后，其寺院组织发展更为迅猛，并且展现了和其他教派寺院组织不同的发展方式。

格鲁派兴起于公元15世纪初叶，它是藏传佛教最后兴起

的大教派。它是在西藏封建农奴制社会充分发展，藏传佛教其他教派充分发展的前提条件下产生的。它的兴盛充分吸收了藏传佛教其他教派发展的经验教训。其迅速兴起，不仅在寺院组织结构与功能上使之趋于完善，而且在介入社会经济与政治生活之后，使西藏封建农奴制社会进入了全西藏统一发展时期，成为中央王朝下具有特色的一个地区。格鲁派是在宗喀巴进行的“宗教改革”的基础上建立起来的。宗喀巴的“宗教改革”是其针对 14 世纪后半期到 15 世纪初叶藏族社会的实际情况，以及西藏佛教界出现的一些弊端而发起的一场改良西藏佛教的运动，其初旨是还佛教以本来面目。

从 13 世纪初到 14 世纪末的 200 年时间里，寺院组织的社会功能急剧膨胀，寺院财产迅速增加，政治地位不断提高，僧人财产管理机构（拉章）甚至发展到了类似宫廷组织的地步。宗喀巴完全从宗教本身入手，创立了格鲁派。格鲁派强调僧人脱离世俗生活，严守戒律，严禁僧人娶妻生子，禁止僧人参加生产劳动，这得到了各个割据势力内的世俗统治阶级和百姓的支持，未对其他教派寺院组织构成威胁。因此它传播迅速，受到各地统治阶级的支持。几十年时间里，甘丹寺、色拉寺、哲蚌寺、扎什伦布寺及拉萨上下密院等主要寺院都迅速建立了起来。格鲁派寺院充分吸收了其他教派寺院的长处，规定了严格的学经制度，将学经组织与寺院财产管理组织严格区分开来，确立母子寺院的从属关系，在寺院内采用考选制、任期制的管理制度，避免了个人专断和世俗封建统治者操纵寺院事务。另外，在首领继承关系上成功地采用了噶玛噶举派创造的活佛转世制度，这就解决了寺院财产继承和权力分配问题，不仅稳定了寺院集团，避免了内讧，而且使寺院财产持续不断地增值，

寺院集团稳步地扩大。1478年，格鲁派僧人扎什伦布寺脱塞林札仓堪布公钦群觉寻认了宗喀巴的大弟子根敦主巴的转世灵童根敦嘉措，社会上尊称其为“哲蚌活佛”（后来被追认为二世达赖），标志着格鲁派采用活佛转世制度的正式开始。但是，格鲁派在寺院组织经济职能的发展上，避免不了走上其他教派寺院组织介入社会经济生活，继而介入政治生活的老路。

17世纪的西藏政治局势，风云多变，以四世班禅和五世达赖为代表的格鲁派寺院集团引来蒙古和硕特部固始汗在西藏建立统治，格鲁派获得了发展的极好条件，寺院和僧人大量增加，寺属庄园也随之猛增。确立寺院的组织制度和经济制度，对寺属属民进行清查，为格鲁派寺院集团取得独占西藏的政治地位创造了条件。1751年，清朝在西藏置噶厦，正式任命七世达赖喇嘛格桑嘉措掌管西藏地方政权，达赖喇嘛成为地方政府最高首领，格鲁派各大寺院上层僧侣介入地方政府各级机构，形成政府内的僧官系统。格鲁派寺院组织以压倒一切教派的优势在地方政府保护下迅速发展壮大，成为西藏封建农奴制社会巨大的领主集团。

格鲁派掌握西藏地方政权以后，以政府法令的形式多次提高寺院组织的地位，扩大其权限，使格鲁派寺院系统成为具有行政、民政、军事、司法、经济管理职能的自上而下的独立体系。首先，规定西藏地方各级官吏一律僧俗并用，并明文规定世俗贵族必须信奉格鲁派。其次，新建若干属寺，对其赐予土地、农奴，并令各宗按量长期供给格鲁派寺院宗教活动费用。规定三大寺对属寺有委派“堪布”的权力，管理属寺一切事务。僧人免除一切差税。政府不仅给许多有名的寺院自行管理寺属庄园和属民的权力，而且交给他们独立司法权，各个寺院

形成一整套按封建政府的法律审理案件的制度。

在政治上，达赖喇嘛为政教最高领袖，其空缺或不能主政时由几大寺院活佛任摄政，三大寺堪布直接参加噶厦扩大会议，政府最高终决权行使者护法神由僧人掌握。这样，寺院集团便掌握了地方政府最高决策权。各级政府机构都有僧人任领导职务，且均由格鲁派上层僧人担任，因而各级政府行政权力也要落入他们手中。这样，政府成了为宗教服务的工具。许多佛寺还拥有僧人武装，往往以军事力量干预社会政治生活。在传大召期间，哲蚌寺完全接管拉萨市政管理权，铁棒喇嘛直接成为执法官。

在经济上，到20世纪中期，西藏共有大小寺院2670多座，住寺僧尼人数12万，占总人口10%以上，僧人占社会男性人口五分之一多。[①] 到1959年以前，寺院和上层僧侣占有耕地121.44万克，占西藏全部耕地的36.8%，并占有大量牧场、牲畜和农奴。各寺院在所属庄园牧场对农奴行使独立管辖权，总管（吉索）派涅巴（管家）直接经营庄园，支取乌拉差役，收缴实物。大的寺院和一些上层僧侣又是最大的高利贷者，放债数目之大，利率之高，实属惊人。几乎每一较大活佛的拉让和寺院都有垄断性的商业机构，利润惊人。此外寺院和僧人还无偿接受信徒施舍或有偿（念防风、求雨、防雹、平安经等）受礼。因此寺院和上层僧侣集中了大量的社会财富，由于这些财富均以宗教消费和上层僧侣生活享用为目的，因而极大地影响了财富的增值，也从社会财富分配上影响了生产者的积极性，因而极大地阻碍了社会物质财富的生产。

① 《西藏革命史》，第9页，西藏人民出版社，1991年版。

在社会文化教育上，寺院组织几乎长期垄断了西藏的教育。寺院成了出佛教人才与译著成果的最主要的场所。封建农奴制时期几乎西藏所有名人都出自寺院或与寺院有关，寺院保留了许多文化成果，大量的经书、壁画、雕塑、建筑及手工艺品都是靠寺院才得以保存，这是它的巨大功绩。寺院组织从精神上控制着全体西藏人民，对民族心理和性格的形成产生了巨大作用，其教化作用是不言而喻的。

此外，寺院基本功能派生出的众多的社会功能，如集市贸易中心、文化娱乐场所、文化交流中心等等，都证明寺院在西藏历史上发挥过极大的社会作用。

第二节 格鲁派寺院组织

藏传佛教由母子寺院关系形成了遍布各地的寺院网。到了清代，格鲁派通过中央政府在政治上的支持，组成了以拉萨的甘丹、哲蚌、色拉三大寺，日喀则扎什伦布寺等寺为中心的寺院网。每个中心寺院下有若干属寺，各寺院拥有田产、牧场和农奴，并和各地统治者结成或紧或松的政治关系，从而维护了格鲁派的统治地位。

拉萨三大寺是世界上规模最大、人数最多的寺院组织，具有最为完整、严密的寺院结构和各种管理制度，其上层僧人直接进入西藏地方政府的僧官系统和议政、决策组织。三大寺拥有众多土地、牧场和农奴，在西藏封建农奴制社会均有举足轻重的经济、政治地位。格鲁派寺院组织机构大同小异，又多以拉萨三大寺为样板。兹选择拉萨三大寺中规模最大的哲蚌寺简述寺院的内部组织结构。

一、哲蚌寺的组织结构

哲蚌寺位于拉萨市西郊的山坡上。公元 1416 年，由宗喀巴的弟子嘉央曲吉·扎西巴登亲手创建。提供建寺费用和奉献庄园属民的是当时帕木竹巴统治下的柳吾宗的宗本南嘎桑布，破土动工修建的第一座殿堂是措钦，但规模较小。现有的建筑规模是在公元 1704—1706 年拉藏汗执政期间扩建而成的。殿内有长短共 183 根木柱，占地面积约 2000 多平方米，可供数千名喇嘛集会诵经。

（一）拉吉

哲蚌寺机构自上而下分拉吉、札仓和康参三级，都实行委员制，各有若干常务人员。措钦是寺院举行集体宗教活动的场所，同时也是寺内最高权力机关——拉吉所在地，拉吉的组织结构严密，权力集中，掌管着寺院的政教大权。甚至有权在一年一度的拉萨传召大法会期间，接管拉萨市政大权。拉吉又分高、中、初三级，只有高级拉吉才是全寺性管理机构。高级拉吉的常务组成人员有：“措钦堪布赤巴”（ཚོགས་ཆེན་མཁན་པོ་ཁྲི་པ，大法会堪布法台）1 人，“堪苏”（མཁན་ཟུར，退位堪布）、“波章第巴”（ཕོ་བྲང་སྡེ་པ，达赖驻锡寝宫管家）1 人，“扎西康萨强佐”（བཀྲ་ཤིས་ཁང་གསར་ཕྱག་མཛོད，印经院强佐）2 人，“协敖”（ཞལ་ངོ，执法僧）2 人，“措钦翁则”（ཚོགས་ཆེན་དབུ་མཛད，领经僧）1 人，“吉索”（སྤྱི་གསོ，总管）2 人。以上职员全由西藏地方政府任命。札仓堪布在寺内重大宗教事务和任命札仓级管职人员时，可参加大拉吉会议。措钦协敖任期 1 年，其人选由大拉吉会议向达赖喇嘛推荐后才能任命。他的职责是，根据五世达赖喇嘛和七世达赖喇嘛制订的寺内教规教法，督促和检查喇

嘛们学经、执行戒律、卫生等方面的情况，特别是在一年一度的拉萨祈祷大法会期间，可受权接管拉萨市政大权 21 天。为什么只有哲蚌寺的措钦协敖才有权接管，而色拉寺和甘丹寺就没有这个资格呢？传说建立祈祷大法会制度后，本来是三大寺的措钦协敖轮流接管拉萨市政大权，可是有一次在色拉寺协敖接管拉萨市政大权维持祈祷大法会秩序期间，有人往喇嘛烧茶的大锅里下毒，被色拉寺的护法神嘎玛夏察觉，立即通知了色拉寺的喇嘛和甘丹寺的喇嘛，对哲蚌寺的喇嘛却守口如瓶。不过，哲蚌寺的护法神乃穷曲杰及时显灵，赶赴烧茶现场，叉开两条大腿，一只脚落在布达拉宫山顶，另一只落在斜对面的药王山上，用长矛把大茶锅掀倒在地上，这才保住了哲蚌寺几千名喇嘛的性命。此后，只许哲蚌寺协敖在拉萨大法会期间任职。而且，每年的拉萨大法会举行前夕，哲蚌寺的协敖专程赶到色拉寺护法神殿前训话，不准一神一鬼扰乱祈祷大法会，否则决不宽恕等。其实，哲蚌寺是达赖掌权之前的驻锡地，住室叫甘丹颇章，以后西藏地方政府的名称遂用甘丹颇章，传召时哲蚌寺协敖掌拉萨政权与此亦应有关。哲蚌寺“协敖”两人在拉萨祈祷大法会期间还可以任命自己的助手“恰当巴”（ཇག་དམ་པ，司茶）2 人，“香波新尼”（ཞང་པོ་ཤིང་གཉེར，司薪）1 人，“格遥”（དགེ་གཡོག，卫士）19 人。

中级拉吉组织由 3 个“康参”（ཁམས་ཚན，僧舍）的主持人员组成。3 个康参是桑罗康参（བསམ་བློ་ཁང་ཚན），哈尔东康参（ཧར་གདོང་ཁང་ཚན）和达握康参（ཧ་དོན་ཁང་ཚན），除了达握康参的雅尔乃第巴外，其余康参的主持人均由西藏地方政府任命。

初级拉吉组织由措钦“曲康第巴”（ཆོས་ཁང་སྡེ་པ，大殿执

事）2人，“巴康第巴”（བར་ཁང་སྡེ་པ，印经执事）2人，“波章第巴”（པོ་བྲང་སྡེ་པ）1人，“门金巴”（སྨན་སྦྱིན་པ，医药师）1人组成。其中曲康第巴和巴康第巴人选由西藏地方政府任命。第巴有权任命属下副职人员。另外，措钦机构内还设有“恰当巴”和跟随“协敖”左右的“格遥”2人和“恰布日”[①] 2人，“恰布格巴”[②] 1人，“甲玛”（ཇ་མ）[③] 1人，“甲遥”（ཇ་གཡོག）[④] 2人，“踏布遥”（ཐབ་གཡོག）[⑤] 8人。还有挑水劈柴和打扫殿内卫生的人员，这些人一般都是从附近的乡村老百姓中雇来的。

（二）札仓管理机构

札仓是寺院的二级机构，本身是一个完整的组织，有殿堂、佛像、僧众和土地、房产、农奴，有些小寺院仅一个札仓。

哲蚌寺最初设有7个札仓：1. 洛赛林札仓，2. 郭芒札仓，3. 阿巴札仓，4. 德央札仓，5. 夏郭札仓，6. 且巴札仓，7. 堆瓦札仓。随着僧人的增加和寺庙的扩建，特别是由于管理上的需要，把且巴札仓和夏郭札仓合并于洛赛林札仓，这样洛赛林札仓就成了规模最大的札仓。堆瓦札仓合并于郭芒札仓。这样，哲蚌寺共设有4个札仓。

洛赛林札仓管理机构由以下人员组成：

1. “札仓堪布”[⑥]（གྲྭ་ཚང་མཁན་པོ）1人。

---

① 恰布日：卫生监督员。

② 恰布格巴：法会传令员。

③ 甲玛：茶师。

④ 甲遥：茶师助手。

⑤ 踏布遥：伙计。

⑥ 札仓堪布：札仓的最高主持人，任期6年。

2. “札仓翁则”[①]（གྲྭ་ཚང་དབུ་མཛད）1人。

3. “格贵”[②]（དགེ་བསྐོས）1人。

4. “恰布兰吉康”[③]（ཕྱག་སྤྱག་ལྷན་ཛེས་ཁང）5人。

5. “布最巴”[④]（སྤྱག་མཛོད་པ）5人。

6. “拉章恰佐”[⑤]（བླ་བྲང་ཕྱག་མཛོད）1人。

7. “吉财康恰普”[⑥]（སྤྱི་མཛོད་ཁང་ཕྱག་སྤྱག）4人。

8. “札仓热赛贡尼”[⑦]（གྲྭ་ཚང་རབ་གསལ་དགོན་གཉེར）1人。

9. “札仓康尼”[⑧]（གྲྭ་ཚང་ཁང་གཉེར）1人。

10. “恰日”[⑨]（ཆབ་རིལ）1人。

11. “恰遥”[⑩]（ཆབ་གཡོག）1人。

12. “贡布瓦”[⑪]（མགོན་པོ་བ）1人。

13. “贡遥”[⑫]（མགོན་གཡོག）1人。

14. “甲玛”[⑬]（ཇ་མ）1人。

15. “甲遥”[⑭]（ཇ་གཡོག）1人。

---

① 札仓翁则：札仓法会领经者。
② 格贵：执纪员。
③ 恰布兰吉康：管家总会议。
④ 布最巴：内务管家，由札仓堪布任命。
⑤ 拉章恰佐：由堪布任命的总管。
⑥ 吉财康恰普：公物保管员。
⑦ 热赛贡尼：负责会务员。
⑧ 康尼：房管员。
⑨ 恰日：卫生监督员。
⑩ 恰遥：恰日助手。
⑪ 贡布瓦：护法神殿的供品员。
⑫ 贡遥：贡布瓦的助理。
⑬ 甲玛：茶师。
⑭ 甲遥：茶师助理。

16．“曲松瓦”[①]（ཆོས་སྲུང་བ）2 人。

17．“雄来巴”[②]（གཞུང་ལས་པ）1 人。

18．“凯巴”[③]（གད་པ）8 人。

19．“美东瓦”[④]（མེ་གཏོང་བ）1 人。

20．“求领巴”[⑤]（ཆུ་ལེན་པ）4 人。

21．“喇嘛贡尼”[⑥]（བླ་མ་དཀོན་གཉེར）1 人。

拉章强佐在札仓有办事机关强佐康，管理札仓财产、属民和对外事务，类似管家，其余人员各有专职。

札仓堪布任期 6 年，由西藏地方政府任命。主管札仓学经、行政、财务事务，任免札仓官员。

洛赛林札仓的喇嘛人数据 1959 年寺民管会统计资料记载，已达 4373 名之多。札仓在西藏各地所属的大小庄园和牧场共有 19 个，管理庄园和牧场的管家，都是札仓直接委派下去的。另外，洛赛林札仓共有高、中、初级活佛 51 名。[⑦]

（三）康参管理机构

康参是寺院的第三级机构。大体以僧人地域范围划分，僧人入寺就进入按地域划分的康参。洛赛林札仓所属康参共有 23 个，其中蔡瓦康参（ཚ་བ་ཁམས་ཚན）、甫亢康参（ཕུ་ཁང་ཁམས་ཚན）、工布康参（ཀོང་པོ་ཁམས་ཚན）被称为“康参纳松”。从这 3

---

① 曲松瓦：经书保管员。

② 雄来巴：学经考核员。

③ 凯巴：清洁员。

④ 美东瓦：烧柴员。

⑤ 求领巴：背水员

⑥ 喇嘛贡尼：法器保管员。

⑦ 西藏社会科学院宗教所编著的《哲蚌寺》第三册。

个康参内可以产生高级拉吉中吉苏手下的大管家各1名。各康参的喇嘛都是或大部分是同一地区的老乡。这样，彼此间有共同的生活习俗和语言环境，同时也便于管理。

各康参由以下人员组成：

1．“康参格根”①

2．“康参吉根”②

3．“措都瓦”③

4．“欧涅”④

5．“拉岗巴”⑤

6．“卡第格根”⑥

由于阿巴札仓和德央札仓喇嘛人数少，没有设康参。其他札仓均设有康参。郭芒札仓的康参之下还设有“米参”（མི་ཚན），各米参的喇嘛都是来自同一个社区，他们起居的地方叫“吉康”⑦，每个吉康都有一个“夏郭”⑧，而每个夏郭格根都要负责院子的卫生、安全、僧事纠纷等问题。因米参不构成独立经济实体，所以我们不将它当成一级寺院机构。

① 康参格根：康参主持人。
② 康参吉根：资历最高者。
③ 措都瓦：会议审查员。
④ 欧涅：财务会计。
⑤ 拉岗巴：财金保管员。
⑥ 卡第格根：新僧入寺担保师傅。
⑦ 吉康：寺院公房。
⑧ 夏郭：院子。

二、寺产管理组织

(一) 措钦财产管理组织

这个机构是全寺级的财产管理组织，设有两名吉索[①]（大总管），两名吉恰（小总管），两名分管日喀则庄园的藏恰（གཙང་ཕྱག），两名分管山南庄园的罗恰（ལྷོ་ཕྱག），两名分管今林周县境内彭波庄园的彭恰（འཕང་ཕྱག），还有文秘会计、仓库保管员等共13人。两名吉索任期为10年，其产生办法是由最高大拉吉会议将两个大札仓（即洛赛林札仓和郭芒札仓）中曾任过札仓级管家并富有管理经验的僧人推荐给西藏地方政府的译仓，由其审报达赖喇嘛批准。如，1916年第十三世达赖喇嘛批文："哲蚌寺郭芒札仓的在任管家杭东·洛桑久美和洛赛林札仓的管家吉容·洛桑热丹两人为哲蚌寺新任吉索。"[②] 他们负责全寺的庄园、牧场、属民、经商、放贷、房产等行政、财务管理事务。其余管家是从两个大札仓中选拔合适僧人后由大拉吉会议任命的。

寺院的经济收入主要来源有以下几个方面：1. "却豁"（ཆོས་གཞིས，供养庄园）。2. "杂卡"（ཙ་ཀ，牧场）。3. 政府拨给资金和物资。4. "却均提杂"[③]（མཆོད་རྒྱུན་ཐེབ་ཙ）。1959年以前哲蚌寺拥有却豁185处，牧场300处，都是地方政府赐封给寺院的。寺院对这些却豁和牧场有绝对的管理权力，政府不能任意干涉过问。吉索派代理人到各地却豁巡回监督管理，代理

① 吉索：藏语为公养之意。在哲蚌寺或其他寺院负责全寺公共财物管理机构的名称和大总管都称为吉索。

② 见《十三世达赖喇嘛传》藏文木刻版。

③ 却均提杂：布施基金。

人一般称“谿堆”（གཞིས་སྡོད）。寺院谿卡的经营方式大多数是由各谿卡谿堆直接经营土地。靠各差户派乌拉，靠“堆穷”户和最底层的“囊生”① 为寺院无偿劳动，收成全部归寺院所有。谿堆是领主代理人，拥有庄园的一切管理大权，但必须将一年的全部收获如数向他的上司吉索交纳。

一般情况下寺院每隔 3 年要清点 1 次牲畜。不过，寺院对牧场的管理并不派代理人居住在牧场。由于牧区都是游牧经济，流动性大，所以每到收租时，吉索才派人收租。寺院对酥油和肉类产品的收租十分重视。因为，喇嘛喝茶、殿内供的酥油灯、宗教仪式上用的都少不了酥油，因此必要时吉索亲自到牧场收租。寺院的牧场大体上有两种管理办法：一种是全部牲畜由寺院直接管理，牧户终年为寺院放牧牲畜，寺院供给口粮，牧产品全归寺院所有。另一种是把寺院的牲畜租给牧主，寺院派人收租。第二种情况是比较普遍的，牧主又把牲畜租给牧民，按不增不减的收税法为寺院交纳。

关于西藏地方政府每年给拉萨三大寺院拨资情况。七世达赖喇嘛格桑嘉措时期在拉萨大昭寺设立“噶厦”（བཀའ་ཤག），同时内设僧官机构——拉章强佐列空（བླ་བྲང་ཕྱག་མཛོད་ལས་ཁུངས），这个机构后来发展成为地方政府管理财政收支和管理寺院布施方面的最大基金会组织。重点负责提供三大寺在拉萨两次祈祷法会期间的供茶饭和现金布施，同时为三大寺喇嘛在寺院每天举行的大法会提供酥油茶。每天向哲蚌寺大法会拨酥油 9 甑和大砖茶两块。对甘丹、色拉两寺也相应地拨酥油和

① 囊生：家奴。

砖茶。

寺院另外一个重要的收入来源是“却均提杂”（布施基金），包括以吉索名义放的高利贷的利息。区内外的施主为哲蚌寺喇嘛布施的基金款额可达藏币万两银以上，由吉索负责放高利贷，本钱作为“根子”，历届吉索谁都不敢轻意动它，否则10年后下届吉索不答应。因此在“叶子”上打算盘，千方百计提高利率。利息计算方法有两种，一种叫“达桑卡吉”（ཟླ་སང་ཁ་སྐྱིད），即借一品（50两）藏银，除了扣除5两的“手续费”（ཞུ་རྟེན）外，年利15两，是货币债中利息最高的一种，也是寺院债主最普遍用的一种；另一种叫“纠吉”（བཅུ་སྐྱིད），即借一品藏银，扣除5两请求手续费外，年利息10两，这是寺院债利最轻的一种。另外，吉索还到处放粮债，在一般情况下寺院放粮债比放钱债多得多，特别是春耕季节农民既缺口粮又缺种子，寺院就打开粮仓大批地向农户放粮债。请求寺院放债时同样要交规定的手续费藏币5两。借1尅粮（相当于现在的28市斤）要交鸡蛋。没有鸡蛋可用粮折（1哲粮算6个鸡蛋）。借10两藏银交1两，由债主从债款中扣除。如果借债数额较大，债主要索取大于债款的押品，如贵重金银首饰、衣料等叫做“一倍押金”（ཉབ་ཏོ），没有贵重物品作押，就得找两个有钱的担保人。

（二）札仓财产管理组织

札仓作为寺院的中级组织，在经济上完全独立于寺院大拉吉机构，它有地方政府直接封给的豁卡。20世纪50年代，洛赛林札仓有庄园18处，其他札仓也各有数处。札仓有自己一整套的管理和经营系统，每个札仓的堪布都既是宗教的首领，又是掌握经济大权的总管，尽管各札仓的规模不同，但性质是

一样的。堪布除在札仓享受高级待遇外，还有自己单独的庄园收入。他只是从这些庄园收获中拿出一部分作为任期满时集会布施之用。堪布可以在自己的下属中任命代理人经营和管理庄园。比如，洛赛林札仓堪布在他的手下设有两级管理机构，一级称“札仓恰布兰吉康”（གྲྭ་ཚང་ཕྱག་སྤྱག་ལྷན་རྒྱས་ཁང）①，另一级称“布最康”（སྤྱག་མཛོད་ཁང）②。前者的产生是从洛赛林札仓系统的3个大康参中，通过喇嘛集会反复议论后每康参推选1名，禀呈地方政府正式任命。由政府做后盾组成“札仓恰布兰吉康”，在札仓堪布的主持下全面管理宗教和政治方面的内外事务。后者由札仓堪布直接任命。前者于1921年12月份曾由十三世达赖喇嘛特增任了一名管家管理扁布林周庄园外，其余3名管家的任期都是终身制。而“布最康”的管家和一名扁布管家的任期为7年，随着堪布的下台而被淘汰。

4位管家（两名康巴人，两名卫藏人）重点负责管理和经营札仓的各庄园。在正常情况下，他们中两人为一组，按分工一组留在寺内专管各地施主捐给札仓的布施款物和仓库，同时负责放高利贷和粮债；另外一组管家专管庄园和牧场。札仓“布最康”的4位管家可从各康参任选自己的代理人“谿堆”派到各个庄园直接管理和经营谿卡。春耕季节札仓大量地给谿卡差民放粮债，到了秋收季节管家亲自出马连本带息全部收回后集中在堆龙德庆县欧珠顶庄园的大院里。然后，仔细盘算今年粮食收获情况，如果收成不错，就拿出部分粮食卖出去，折成现金向“札仓恰布兰吉康”交差。

① 札仓恰布兰吉康：即札仓总管会。

② 布最康：札仓内务管理会。

（三）康参财产管理组织

哲蚌寺洛赛林札仓所属“康参”有23个，郭芒札仓所属“康参”有16个，两个大札仓共计39个康参。郭芒札仓属下还有寺院最小基层单位“米参”（མི་ཚན）23个。

康参中政府赐封的庄园和牧场只有两个，都是郭芒札仓属下的康参，即“桑罗康参”，和“哈尔东康参”。据哲蚌寺寺管会提供的统计数表明：1959年以前“桑罗康参的喇嘛人数为727名。哈尔东康参的喇嘛人数为3300名。”① 寺内对这两个康参通称“两个大鼻尖”。两个康参的康参格根都可享受普通“拉吉”官的特殊待遇。每年秋季康参派1名僧人与1名政府债务管理官员一起前往牧区收取酥油债税。两个康参对所属庄园和牧场的管理及经营完全有自主权。经营的方式也同札仓基本相似，只是管理范围比札仓小得多。康参的喇嘛既要服从札仓级的宗教活动制度和各种法规，更重要的是还要服从康参会议的各种纪律规定。康参每年利用前后4个月的宗教节机会，分别举行康参法会，法会期间每人可得一份从庄园和牧场收来的粮食和酥油。

三、活佛与拉章

（一）活佛

活佛转世制是西藏佛教独创的制度。噶玛噶举教派的高僧噶玛拔希（1204—1283）曾觐见元宪宗蒙哥汗，蒙哥汗赐其金边黑僧帽。从此该教派称为噶玛黑帽派。噶玛拔希于1283年

① 资料来源于哲蚌寺管理委员会。

在楚布寺圆寂。寺僧认为他的转世灵童是让迥多吉，迎为噶玛黑帽派的第三世活佛。第一世活佛为后来被追认的噶玛巴都松钦巴，噶玛拔希为第二世活佛。从此在噶玛噶举教派中首先形成了活佛转世制。以后宁玛教派和格鲁教派也相继建立了活佛转世制。

它的理论依据是佛祖释迦牟尼倡导的“轮回转世”学说，而这种学说早在8世纪赤松德赞赞普（王）时期建立桑耶寺时就已广为流传。据说当时从印度来的莲花生大师所著的《五部遗教》(བཀའ་ཐང་སྡེ་ལྔ)，《文殊根本续部》（འཕགས་པ་འཇམ་དཔལ་རྩ་བརྒྱུད）等经典都是有关活佛转世制形成的可靠依据。那么活佛的转世灵童是怎样认定的呢？据查：在西藏佛教诸教派中，惟独噶玛巴活佛是根据前世活佛生前留下的绝密遗书所示而寻找和认定转世活佛的。据史料记载，“噶玛拔希圆寂时，传位于弟子朱妥·邬坚巴[①] 并为他授记说：‘从远方拉堆[②] 方面，必出一继承黑帽法统的人，在他未来以前，汝当作为佛的代理！’遂把金缘黑僧帽加在邬坚巴头顶上，旋即示寂。不久，他转生在拉堆地方，是米拉[③] 降生的故乡，此人就是第三世让迥多吉”[④]。噶玛巴活佛到目前已转世到第十七世活佛，均为前世生前用遗书或预言所示而认定的活佛。

格鲁派的活佛转世制开始于公元1478年。第一世达赖根敦主巴是后来追认的。他的亲戚比丘仲玛和扎什伦布寺脱塞林

---

① 朱妥·邬坚巴：朱妥意为成就者，是一种修道者的尊号。邬坚巴（1230—1309）本名仁钦白，是噶玛噶举派著名僧人，曾应忽必烈的召请到过北京。

② 拉堆：西藏阿里地区地名。

③ 米拉：即米拉日巴，噶举派的祖师之一。

④ 见《土观宗教源流》，第65页。

札仓的堪布公钦群觉二人于1478年认定根敦嘉措是根敦主巴转世的灵童。[①] 至1578年，第三世达赖喇嘛索南嘉措应蒙古俺答汗的邀请来到青海与他会晤，俺答汗赠送索南嘉措“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”的尊号，从此才有了“达赖喇嘛”之称号。灵童的寻访认定及坐床则是从第三世达赖喇嘛开始的。

格鲁派的活佛转世灵童的寻访较为复杂，大体上有以下5个方法：

1. 降神预示灵童的出生方位和上一辈圆寂时面向的方向。
2. 到西藏山南等地的神湖观看显影，并请护法神指示。
3. 取前世活佛生前所用的宗教器具让新觅灵童认领。
4. 考查婴孩是否有特殊标记或举动。
5. 出生婴孩的父母在怀胎期是否有异常现象。

以上这5个方面主要是在寻找达赖喇嘛和班禅两大活佛的灵童时使用，其他中小活佛一般采用其中一个或两个方法，或向大活佛卜卦，然后呈请达赖喇嘛或班禅审批认定。清乾隆年间，在理藩院正式注册得到承认的呼图克图一级大活佛就有148位，道光以后又增至160位，其中，注册大活佛在西藏（含昌都）有35位。[②] 内蒙古57位，外蒙古19位，甘肃、青海35位，常驻北京在朝廷参班的14位。

关于活佛的等级有以下几种：

1. 达赖喇嘛（西藏地方政教合一制领袖）和班禅额尔德

① 见牙含章著《达赖喇嘛传》，第17页，人民出版社，1984年。

② 谢重光、白文固：《中国僧官制度史》，第303页，青海人民出版社，1994年。

尼（日喀则扎什伦布寺最高主持领袖）；2. 大呼图克图（达赖喇嘛年幼时代任摄政主持政教）；3. 小呼图克图（主持各自教派的寺庙）；4. 四大寺寺级措钦活佛（协助堪布赤巴主持宗教活动）；5. 札仓活佛（协助札仓堪布主持宗教活动）；6. 康参活佛（协助康参格根主持康参的宗教活动）。

（二）拉章（拉让）

凡是藏传佛教各教派的大活佛居住的（相对固定的）地方都称“拉章”（བླ་བྲང，喇嘛府邸），拉章最早见于萨迦教派。1264 年萨迦教派的八思巴洛珠坚赞开始统治西藏，这时期萨迦寺第二任本钦贡噶桑布修建了仁钦岗拉章和拉康拉章，并且首次设置了所属拉章的“十三个办事官员”[①]（ལས་ཚན་བཅུ་གསུམ），其中森本（གཟིམས་དཔོན）是管理衣服起居的侍从官员，苏本（གསོལ་དཔོན）管理饮食，却本（མཆོད་དཔོན）管理诵经、祭祀供品，卓尼（མགྲོན་གཉེར）是接待宾客传达命令，仲译（དྲུང་ཡིག）负责缮写和管理文件档案的官员，强佐（ཕྱག་མཛོད）是管理财务、外交等的总管家，玛钦（མ་ཆེན）是厨师，噶尔本（སྒར་དཔོན）是营寨头人或商队首领，殿尼（གདན་གཉེར）管理座位和坐垫，康尼（ཁང་གཉེར）管理房屋，奇本（ཆིབས་དཔོན）管理骡马，噶巴（འགག་པ）是门警，阿仲（ཨ་དྲུང）是公差报信人。以上 13 个为私人役使的办事官员，以前的大活佛尚未享用过这些私人官员。政教合一进行统治的一套完整的组织机构由此而建立起来了。以后还增设了雍曾（ཡོངས་འཛིན），即活佛的经师。拉章大多数都设置在各自教派的寺院里。活佛本身在

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，第 65 页，中国社科院民族研究所，1983 年。

信教群众心目中的地位与拉章的经济实力有密切关系。从西藏的历史可以看出，不管是内部的地方统治势力或者是外部的人侵势力，为了达到强权政治的目的，都会紧紧地依靠西藏内部某教派中的大活佛来扩大自己的政治实力，企图成为西藏的主人。这样的例子很多。有的大活佛不但在自己所属寺院里有拉章，还在拉萨市内设置了自己的拉章，如格鲁派的大呼图克图热振活佛、德珠活佛、策墨林活佛、第穆活佛、功德林活佛等。当然，这也和他们都曾担任过西藏地方政府的摄政有关系。

拉章的经济完全独立，不隶属于寺院，它有自己的庄园、属民、牧场等固定产业，另外还收受大量的布施供品财产。活佛在世期间，这些财产都属于私有财产。他无权在遗嘱中明确其家庭成员为遗产的继承人。因为活佛本身是转世而来的，财产的继承者就是下一世转世活佛。这是格鲁教派活佛转世制形成的特殊遗产继承方式。但萨迦教派不是活佛转世制，而是家族世袭制，因此财产归家族中某继承人所有，这也是萨迦教派的特征之一。

四、寺院学经制度

（一）僧人来源

关于僧源，以哲蚌寺为例，该寺院的僧人不仅来自西藏各地，还来自包括我国西北、西南各藏族聚居区、内蒙古及内地各省，甚至国外的蒙古族佛教徒也来求学。有很多外地来的求学者曾考取了最高学位拉让巴格西，甚至达到甘丹寺赤巴的地位。哲蚌寺喇嘛人数的三分之二来自外地。四个札仓中两个规模较小，因此没有特别的属下康参，另外两个洛赛林札仓和郭

芒札仓共有 39 个康参，特别是郭芒札仓的康参属下还设有“米参”共 23 个，按人员所属籍贯划分，以便管理。如“霍尔米参”（ཧོར་མི་ཚན）是内蒙古人主要集中点，“凯克米参”（ཁལ་ཁ་མི་ཚན）是外蒙古人主要集中点，“嘎东米参”（དགའ་མདོང་མི་ཚན）是拉萨附近嘎东的喇嘛求学者的主要集中点等等。康参和米参的人也同样不能随便选择自己愿意去的寺院，需按地方政府确定的寺院与地方的隶属关系选择，才能入寺。

每个寺都有自己的创始堪布，他从“母寺”继承的包括宗教仪轨和学经程序等都不能随意更改。同一个教派的大寺院中札仓与札仓之间的法统有所差异，主要是显宗理论方面，但不是根本观点上的差异，而是学说的主张、理解和看法上的区别。比如哲蚌寺洛赛林札仓以班钦索朗札巴的观点为依据，而郭芒札仓则以贡庆·嘉木样巴的观点为依据，这两位被推崇的人物都是格鲁派中德高望重的上师前辈，他们在理论观点上互不相让，敢于探讨。

格鲁派在西藏占统治地位，地方政府直接管属下的拉萨三大寺院有“札君”① 的可靠保证。1698 年，第悉·桑杰嘉措所写的关于格鲁派传承法历史的《黄琉璃》一书中详细记载了关于区内外格鲁派的寺院共 560 座，以及这些寺院的上师传承和法统、喇嘛人数、札君的去向（大部分去向为拉萨三大寺院）和属于哪个札仓或康参等。后来除了新建的寺庙以外，一直是根据第悉·桑结嘉措时期的规定执行，没有什么特别变动。外地来拉萨求学的喇嘛入寺满 5 年后，必须任康参格根，任期一

---

① 札君：藏语意为僧人来源。

年内为康参提供烧茶柴火和主持康参的一切事务。虽说这是轮流负责制度，但却有许多喇嘛负担不起，只好用私人名义在康参集会上发一次布施，然后宣布让位。康参格根由两个人担任，新上任者按规定要在本康参发放布施，如哲蚌寺“工布康参”的两名康参格根要为布施准备 90 克青稞（等于 2500 市斤），提供烧茶柴火费用和过年时为每人提供的油炸面制食品。

“工布康参”的喇嘛定向来源是：工布地区（即林芝地区）、不丹（邻国）、阿里、门隅、山南、拉萨附近等。哲蚌寺每个康参的喇嘛定向来源都有类似的情况。详情可查阅《黄琉璃》。僧人来源的另一种渠道，是带有强迫性质的“札差”（གྲྭ་ཁྲལ）[①]，即每个农奴户，如果家中有弟兄两人，一般要有 1 人到寺庙当喇嘛；如果家中有弟兄 3 人以上者，“札差”的人数多多益善。入寺后，可减轻家庭负担，这对贫苦农奴多子者有好处。

（二）入寺

凡自愿把孩子送入寺庙者，首先必须向当地头人交藏币 50 两，并在领取许可证后，方可入寺为僧，且在领主的农奴名册中除名。如发现身体有缺陷、精神失常、举止不端、来历不明及已婚男子等都不准入寺当喇嘛。违犯者，寺庙有权开除，并可追究札仓和康参领导的责任，“吉丹格根”[②]（འཇིག་རྟེན་དགེ་རྒན）还要挨打骂或受经济处罚。所以，新出家者首先由吉丹格根作认真的考查，若没有什么问题，可留在寺内。然后由康参格根和吉丹格根作进一步的考查后通知札仓堪布。经

① 参见《中国藏学》1988 年第一期第 45 页，汉文版。

② 吉丹格根：寺内四五人为一家的生活老师。

堪布允诺，举行正式的剃度仪式，要选择吉祥日举行，称为“求之善行”（རབ་བྱུང་སྒྲུབ་པ）。它的基本程序是：先由康参格根和吉丹格根领着新僧向札仓堪布献哈达，然后请堪布亲手剃头。这时堪布问新僧：“你乐意学法吗？”答：“乐意。”堪布剃完头，让新僧抽出事先在瓶内装好的名字签牌，抽到的就是自己的法名。法名头两个字必须是堪布的名字，这样便于堪布任职6年期间对入寺新僧进行管理和教育，也好清查。剃头取名仪式完毕后，再向札仓格贵献哈达，交藏币5两，请求格贵将自己正式列入所属札仓的僧人名册。在拉萨三大寺院里格鲁派新僧入寺都有指定的札仓和康参，但在拉萨市郊入寺的新僧除了“措钦活佛”，其他札仓和康参均可自选。新僧在寺内要绝对服从吉丹格根。从入寺的第一天开始，吉丹格根就负责管理日常生活，进行道德修养、寺内戒律、宗教活动的基本常识教育。一个吉丹格根一般收徒弟三四名组成一个家庭式的生活集体。所隶康参吉康可以分给一间或两间住房，长期生活在一起。如果吉丹格根无故用粗暴的行为虐待徒弟，那么徒弟有权要求分家自立，但绝对不允许有反抗情绪，更不准有动手动脚行为。当然，吉丹格根绝大多数都由一般喇嘛担任，还有的是与自己的徒弟有亲属关系，所以师徒关系比较容易处好。藏语“吉丹巴”指俗人，“格根”意为老师。“俗人老师”这样一个称呼用在寺内，是因为在大寺院这样一个特殊的社会环境里，吉丹格根承担着俗人般的家庭义务。例如把每个人所得的布施收入统一管理，用于购置日用品、经书、学习用品等。其余的钱，一部分作为考取格西学位时的开支，一部分作为物色一名本札仓内较有学问的经师之用。但显宗札仓，如哲蚌寺洛赛林和郭芒札仓都没有设专门经师和班级层次，新僧须在吉丹格根

的陪同下叩见经师，敬献高级哈达和藏币。在成为正式跟班学员前，经师每天除教识字外，还教参加札仓级法会时需要念诵的经书，以及藏文基础知识等。掌握这些基本知识大概需要四年多时间。新僧人寺后按寺内戒律规定，不准用高级毛料制的袈裟和鞋帽，不准留长头发，不准穿带有绸子花边的或黄色上装，不准穿带有钢钉的皮鞋，不准在脖子上戴装饰的项珠，不准携带腰刀和其他凶器。法会入座时，除活佛和格西坐前排外，其余论资排辈，以入寺先后按顺序就座，新僧一律靠边入座。

五、僧人生活

（一）日常生活

宗喀巴大师根据噶当教派宗旨创立了格鲁教派，明确规定格鲁教派喇嘛必须接受各种法规的制约。他们的行为规范都以“十戒”为基本准则，各寺院也明文规定了许多条款，甚至有的札仓和康参也根据各自的具体情况制定了更为详细的规定。下面以哲蚌寺为例介绍喇嘛在寺院的生活情况。首先是居住情况：僧舍多数都是四至五层楼房，一个大院可容纳 30 多户，小院十几户。每院居住的僧人基本上都是同一个札仓或康参的。僧舍的分配和维修都由札仓或康参统一管理，不归个人所有。探亲的喇嘛，在规定时间内无故不返回寺院者，札仓或康参有权收回所占房子。寺内多数僧舍都是地方政府官员施主建造的。如拉藏汗在位期间（1703—1717）“在哲蚌寺修建了郭芒札仓的僧舍和阿巴札仓以及横东康参的僧舍，同时重新扩建

了措钦大殿"[1]。寺内僧舍的调整和分配一般每隔 3 年进行 1 次，在查房时发现本人不在寺内居住或有外地求学者住寺以及从所属寺来的一律不分住房，有的可与该师父同住。另外僧人可以向康参会议提出书面申请，要求获得终身居住权，但前提条件是向康参会议交纳足够的押金并要承担维修责任，还要向康参集会发放布施。例如，洛赛林札仓所属孜唐康参喇嘛贡却次成为申请终生居住权向康参的每个喇嘛发放布施藏币"章尕"及每年向康参厨房交纳藏币"雪松"。[2] 寺内职僧及活佛的居住条件根据职位高低给予分配，当然是舒适豪华，宽敞明亮的。一般喇嘛的居住条件，讲论资排辈，学问高低。普通喇嘛很难分到一间使自己满意的宿舍。这样的差别在寺院里是很突出的。但以师父名义分到的房子，即使师父不在了，徒弟仍可以继续居住。所以尽管三年内调整一次，但原则上是长期稳定的。每户至少由师徒三个人组成一个"家庭"，由吉丹格根负责管理。生活来源三分之二靠施主的布施，另一部分是靠父母或吉丹格根供养。喇嘛穿的袈裟刚入寺时父母要准备 1 套，以后就由吉丹格根负责提供。袈裟的设计制作和颜色都要符合寺院规定的标准。活佛和职僧的袈裟不仅毛料高级，而且颜色和制作工艺上要求都很严格且特殊。一般喇嘛的袈裟只允许用粗布料制作，上装背面和袖口上不准配黄色或花绸类。格鲁派也称黄帽派，但同一个黄帽系就帽子而言，它的颜色深浅和制作工艺因戴帽人的身份地位不同而不同。高级活佛戴所谓"菩提心帽"（བྱང་ཆུབ་སེམས་ཞྭ），它的形状也很像人体的心脏。堪布

① 格西·根顿罗珠：《哲蚌寺志》，国外藏文版，第 156 页。

② 《哲蚌寺孜唐康参法规》。

和一般活佛以及职僧戴的帽子尽管形状与普通喇嘛的基本相似，但颜色不同，帽子尖上突出来的黄毛边，要比普通喇嘛的稍短些。喇嘛在寺院内不准穿黑皮鞋之类，尤其是不准穿鞋底带有钢钉的鞋。规定穿的鞋有 3 种，第一种是“热松”（རས་ཟོམ），意为布鞋，制作工艺很讲究，这种鞋一般职僧可以穿。第二种是“夏松巴”（ཤ་གཟུགས་མ），意为连底靴，制作工艺很独特，鞋帮鞋底只用一块熟牛皮，鞋尖端是舌钩形，皮面全涂白灰色。拉萨附近制作牛皮船的皮匠，专门生产这种鞋售给寺院喇嘛。这种靴使用比较普遍，中小活佛、格西、一般喇嘛都可以穿。第三种是“嘎罗”（ཀྲ་ལོ），意为舞鞋。这种鞋农牧地区的人也普遍使用。从鞋的样式来看，僧俗没有什么区别，但喇嘛选用的是紫红色，俗人的颜色随便，做工比较粗糙，价格也便宜，所以寺院的普通喇嘛都穿这种鞋。

喇嘛的饮食方面：青稞糌粑、酥油、牛羊肉不但是整个藏族的主副食品，也是寺院喇嘛的必备食物。猪、鱼、鸡肉及蛋类，特别是大蒜之类副食品，不仅寺院喇嘛忌讳，而且平民百姓中的大部分佛教信徒也禁止食用。其理由是佛教主张“不杀生”。认为猪、鱼、鸡之类动物的本性极坏，在其生长过程中要吃掉许多其他虫类动物，它们的杀生罪过比牛羊重几十倍。藏族人民信奉佛教忌讳吃大蒜，因为大蒜的气味太重。

喇嘛可以在自己的房内做饭，做自己喜欢吃的东西。但也有个别康参，如哲蚌寺“支霍康参”[①] 的喇嘛不准在自己房里烧茶做饭，若亲戚朋友来，可以由集体伙房提茶供客。喇嘛的

① 支霍康参：四川甘孜一带藏族求学者集中的场所。

饮食时间一天分三次，早晨在措钦大会堂举行集会供酥油茶，藏语称“芒甲”（མང་ཇ）。中午各个札仓集会供茶和饭（一般集会自备主食），称“札甲”（གྲྭ་ཇ）。晚上一般都是自餐。接受比丘戒的喇嘛午饭后基本戒食。晚餐前，必须集合开“曲札”会（ཆོས་གྲྭ），各学经班的学员要在会上进行分组辩经，然后札仓格贵清查到会人数等。在一年中分有八个法会大节，喇嘛们一年内要参加八次大的法会，因此，从时间安排上可以看出一年四季几乎没有多少空闲时间，只有每年藏历六月十六日至七月三十日是休课时间，藏语称“曲仓钦母”（ཆོས་མཚམས་ཆེན་མོ）。在此期间，家住附近的可以探亲，也可出门办其他私事。留寺的喇嘛可以参加“雪顿节”（ཞོ་སྟོན）①，观看藏戏等娱乐活动，也可以在寺外林卡里参加棋类、跳远、游泳、射箭等文体活动。② 但 1919 年在十三世达赖喇亲自参与下，对格鲁派的各大寺院进行了一次全面整顿，将五世达赖时期允许的上述文体活动全部取消，同时还增加了不少更为严厉的规定条款。③ 如寺院的公物交接、喇嘛探亲、房屋的维修和管理、寺内卫生监督，对烧茶厨师任免处罚等问题，规定得又细又严。至于喇嘛的宗教文化生活，显得十分活跃。他们需学习器乐、鼓号的演奏法，绘画、泥塑、雕酥油花、制作假面具、跳神等西藏传统的宗教文化艺术。当然，并不要求所有的喇嘛都要学会这些艺术技巧，而是根据显密宗两种教义的规定有选择地掌握某种必

---

① 雪顿节：原意是酸奶节，后来慢慢演变成了藏戏艺术节。

② 见《西藏历代法规选编》藏文版，第 311 页，西藏社科院藏文古籍出版社出版。

③ 见《十三世达赖喇嘛传》藏文木刻版，第 276—278 页。

要的文化艺术技巧。如有的札仓是专修密宗的，所以要求新僧入寺后三年内必须学会长号、短号等器乐吹奏法，还要掌握密宗各个本尊佛的酥油供品制作方法和“曼陀罗”[①]（གསང་སྔགས་དཀྱིལ་འཁོར）几何图形基础知识。而显宗札仓则要系统地组织学习《五部大论》等，因此掌握宗教艺术知识的机会少些。像跳神这样的活动，大寺院一般都不举办。这说明三大寺院是培养格西一类懂得佛教理论知识的高级人才的地方。

用酥油制作各种宗教供品不分显密宗两种教义，都可以去实践。在很多寺院里用酥油制作的各种作品都可以称得上是精美的工艺品。但最叫人叹为观止的艺术品可算是一年一度在拉萨举行的祈祷大法会上的酥油灯展。藏历正月十五日晚在拉萨市八廓街的四周供展高大的酥油艺术制品。作品都是出自于三大寺喇嘛和拉萨市内一些小寺的喇嘛之手。作品以宗教为主题，表现各种人物形象，各种活泼可爱的飞禽走兽和五彩缤纷的四季花卉，以及各种彩塑图案等。这些作品的色调鲜明，形象逼真，风格多样，内容丰富。灯展结束后，对每个作品的设计和制作工艺人员进行评奖，产生“曲向钦母”（མཆོད་བཞེངས་ཆེན་མོ）和“曲向格根”（མཆོད་བཞེངས་དགེ་ཀན），意为工艺大师或工艺师。这种独特的传统宗教艺术，近年仍出现在拉萨八廓街上。

西藏有很多传统的宗教节日无僧俗之别，如佛祖释迦牟尼的诞生纪念日藏历四月十五日，释迦牟尼为五位弟子转“四谛”法轮纪念日藏历六月四日，释迦牟尼的母亲下凡人间纪念

① 曼陀罗：梵语意为坛城，佛教密宗本尊及其眷属聚集的场所。

日藏历九月二十二日，以及宗喀巴大师逝世纪念日藏历十月二十五日，拉萨传召祈祷大法会藏历正月等。还有许多寺院本身要过的宗教节，如主持堪布或大活佛人物的坐床典礼或者是逝世纪念日等。寺院里正常固定的法会节是每月的八日、十五日、三十日三天，藏语称“娘东吉松”[①]（ཉི་སྟོང་བརྒྱད་གསུམ）。在这三天里到寺院来发放布施的施主比平常更多些。法会期间每次供茶饭后，先由翁则领头念经祈祷，然后喇嘛们才能端起木碗（专供喇嘛使用的一种特制木碗）进餐，这是规矩。受比丘戒和沙弥戒的喇嘛更是天天如此。特别是用茶饭时不能出声，要格外安静。

喇嘛最基本的社交活动之一是“庄巧”[②]（གྲོང་ཆོག）。经寺内堪布级职僧允许后，到城镇或是农牧区施主家中念经祈祷。一般秋收季节多见，如果收成好，喇嘛的报酬也就相应地多一些。这种活动方式在各个教派里都是公开的，也是喇嘛们收入来源的重要渠道之一。信教群众也很需要请喇嘛到自己家里来诵经，生、死、病、老、消灾解难之类的精神安慰全靠喇嘛诵经。

僧人在寺院的日常生活中，举凡衣食住行受等级体制的约束，而由“协敖”即铁棒喇嘛监督执行，不得越轨。但是，也有一些例外。在一些僧人众多的大寺院，有由青壮年自发组织的小团体，他们虽然也参加寺僧的集体生活和活动，但他们既不诵经，也不干活，终日游手好闲混日子，称为答多喇嘛（དབ་དོབ་བླ་མ）。他们的耳后蓄一绺头发，上臂扎一红布条，穿着长的僧裙，不时跑到街上豪饮豪赌，不守戒律寺规。但遇到本寺僧人遭受欺侮时，又能仗义相助，为本寺权益效力，从而

---

① 娘东吉松：藏历的吉祥三日。

② 庄巧：诵经。

又受到寺僧的赞许。

答多喇嘛中，也有个别好色之徒，在外偷偷寻花问柳，嫖宿暗娼。寺内某些僧人倚仗权力，对年轻幼僧猥亵奸淫以发泄其性欲者，也时有所闻。

（二）生活收入

普通喇嘛在寺院里所获得的生活补贴，据 1956—1959 年任哲蚌寺吉索总管的洛珠罗布老先生讲，他担任吉索时，区内外信教施主给哲蚌寺“措钦”布施藏银数额达万品（藏银一品 50 两，合人民币 2.5 元）。吉索从本钱中拿出一部分向外放高利贷。每年从利息中给每一喇嘛分 36 两藏银，每人发青稞 1 尅6 升 4 甫（约合 30 多市斤）。每年藏历十月二十五日宗喀巴大师逝世纪念法会上，每位喇嘛可得红糖 2 斤半，油炸麻花 3 条（约 1 市斤），奶渣约 1 斤，酥油约两斤，还有各种果干约 1 斤。另外，在每年举行的哲蚌寺创建者嘉央曲吉·札西巴登逝世纪念法会和班钦·索朗札巴的逝世纪念法会上，每人可得 3 斤酥油。每年藏历十二月份在寺内举行 8 天的“文殊菩萨祈愿法会”每人又得酥油 3 斤。每年 8 次大小规模法会期间，除施主供布施外，每天早晨的正常集会“芒甲”上由哲蚌寺吉索负责提供四次酥油茶。以上是吉索给每个喇嘛的生活补贴。喇嘛从各自札仓所获得的收入情况各有不同，主要原因是各札仓的经济实力悬殊较大。如洛赛林札仓和郭芒札仓占有的庄园和牧场数，札仓本身的堪布和活佛人数等，都是其他札仓所望尘莫及的。特别是这两个札仓下面还设有 39 个康参和 23 个米参，既减轻了札仓的负担，又增加了喇嘛的收入。洛赛林札仓的普通喇嘛一年能分到青稞 4 尅，糌粑 10 升（约 10 市斤）。如果札仓放高利贷和粮债的利息增加了，那么分得的更多些。

郭芒札仓的喇嘛除札仓分给的收入之外，假如他是桑罗康参的，一年还可以分到两斤酥油，如果他是哈尔东康参的一年内也可分到 1 尅糌粑（约 20 市斤）。以上基本上可算是每个普通喇嘛的固定收入。不固定收入也不算少，像各地施主在“芒甲”①、“札甲”②、“措甲”③ 这三个不同层次集会上发放布施的情况几乎每月都能碰上。特别是藏历每月八、十五、三十日称为“娘东吉松”的吉祥日内，放的布施比平常多一些。不过，多数施主供酥油茶和米粥，少数施主供现金布施。现金除当场发给喇嘛外，由所在札仓或康参统一管理，变成札仓或康参的本钱，然后放高利贷，得到的利息一部分发给喇嘛，其余用在购置札仓或康参的公用宗教器具和维修房屋住宅等开销上。另外，一年一度在拉萨大昭寺举行的传召祈祷大法会和传小召法会上，每个喇嘛可得藏银 511 两（相当于人民币 25.5 元），糌粑 10 升（约 10 市斤），油炸果 4 个。一个普通的喇嘛靠以上所获得的这些收入，不但要维持自己的生活，而且要支付寺内的所谓“宣差”（གཞོན་ཁལ）④ 和“香托差”（ཤམ་ཐབས་ཁལ，维修寺内房屋或从拉萨往寺内运送酥油和糌粑等劳役）⑤。如因生病或其他原因不能支付者，要在康参内以个人的名义举行集会并提供酥油茶或米粥，方可免除寺内劳役支差。

高级喇嘛堪布之类不仅靠拉章和豁卡可观的农牧业收入（尽管他们退职时从这些收入中拿出部分作为法会布施，以示

① 芒甲：措钦集会。
② 札甲：札仓集会。
③ 措甲：康参集会。
④ 宣差：年轻喇嘛的劳役差。
⑤ 香托差：香托是喇嘛下身穿的袈裟名称，意思是穿了香托就得支劳役差。

告退），而且又从寺内布施基金中享受到特殊的待遇，尤其是现金，以弥补自己在职期间的经济损失。这种特权早在五世达赖时期随着政教合一制的发展逐渐形成合法制度，直到1959年。

五世达赖喇嘛制订的《哲蚌寺大法规》，根据施主发放布施的能力大小，对寺内上层喇嘛享受重份布施问题作了明文规定。下面是寺院上层喇嘛享受重份布施特权一览表（只限措钦大法会布施范围，各札仓和康参例外）：

职僧类别	享受重份布施人数	重份额
甘丹颇章(二世至五世达赖曾在此居住)	4人	40
哲蚌寺赤巴(宗教最高主持者)	1人	5
活佛(包括札仓和康参级活佛)	128人	1
各札仓堪布(札仓级最高主持者)	7人	2
措钦翁则(大法会领经者)	1人	5
格贵(司法执行员)	4人	6
雄赖巴(札仓级经书管理员)	3人	1
门金巴(医药师)	2人	1
密孜马(供茶监管员)	1人	1
恰格巴(法会传令员)	1人	1
东堪巴(吹螺号员)	1人	1
多马瓦(供祭品员)	1人	1
恰日瓦(卫生监管员)	2人	1
转尼瓦(厨房器具保管员)	1人	1

续表

职僧类别	享受重份布施人数	重份额
甲玛(烧茶厨师)	1人	1
札仓翁则(札仓法会领经员)	4人	1
新宁(措钦厨房燃料管理员)	1人	1
踏布遥(烧茶帮手)	4人	1
吉恰追(总管会)		40
宁沧(库房)		23
甘丹颇章管理员	1人	3
吉宁(总管理员)	1人	2
阿巴札仓卓曲巴(供护法神祭品员)	1人	1
德央札仓卓曲巴(同上)	1人	1
乃穷护法神(跳神员)	1人	7
索卡瓦(祭品员)	8人	1
雅乃尼巴(夏季法会管理员)	1人	5
各佛殿管理员	约20人	1
夏郭札仓堪布拉章		1
且巴札仓堪布拉章		1
堆瓦札仓堪布拉章		1

若有大的施主发放布施,其重份的倍数也相应地往上提高,一般采用如下比例:

职僧类别	享受重份布施人数	重份额
洛赛林札仓堪布	1人	50
郭芒札仓堪布	1人	50
其他札仓堪布	5人	15或30
各札仓格贵	4人	40
各札仓翁则	5人	20

甘丹颇章和各总管以及其他僧官一律按10个重份以下领取。

拉萨传召祈祷大法会重份布施情况一览表

政府官吏、堪布和铁棒喇嘛等的重份布施①				
官职	重份	人数	藏银(品)	人民币(元)
司伦	80	1	816	2040
僧官堪钦	5	40	2040	5100
僧官以上	3	50	1530	3825
孜仲	2	170	3468	8670
三大寺退休堪布	15	26	3978	9945
铁棒喇嘛	52	2	1060	2650
恰达玛	20	2	410	1025
柴火老僧	43	1	438	1095

(三) 寺院戒律

关于戒律。据西藏的大部分佛教源流的史籍记载，在西藏

① 见《西藏研究》1981年创刊号，第一期汉文版，第49页。

佛教前弘期，赤松德赞王时期在桑耶寺“乃从天竺迎来班智达·无垢友等诸大师，……将三藏经典译成藏文。又建立僧团，使佛教显扬，如日光普照”[①]。由此可见，佛教经典《三藏》的藏文译本从那时候起就出现了，而且当时藏王赤松德赞从大臣和属民中选以巴·赛囊为首的7人出家作为沙弥，后来又发展到王妃及臣民子弟300余人出家。当时出家人的生活开销全部从国库中供给，使出家人不但生活有了保证，而且政治地位也越来越提高。

公元841年朗达玛下令灭佛，主要是针对《律藏》学说的继承者出家人物。公元978年“卫藏十学者”从青海喇钦贡巴饶色受戒后陆续返回前后藏，到处建立据点传播律藏学说，目的就是要恢复和发展已消亡的律藏学说。从此，西藏佛教后弘期开始。以后又有班钦戒律传承一说，“上师班钦释迦室利前来卫藏地方，在曲水的卓玛寺为11人授了比丘戒，其中的堪布多吉贝和降曲贝二人请求随从班钦同行，班钦让他们披上苏浦的袈裟，听讲戒律”[②]。律藏主要阐述戒学（居士戒、沙弥戒、比丘戒）。在藏文木刻版“《甘珠尔》中有《四部戒律》十三函。《律本事》一、二、三、四等四函，一百零十卷，三万二千七百颂。《毗奈耶》中又分：《比丘毗奈耶》五、六、七、八等四函，八十三卷，二万四千九百颂；《比丘尼毗奈耶》九，一函，二十八卷，八千四百颂；《比丘解脱律仪》上下两卷。

---

① 索南坚赞著，刘立千译注《西藏王统记》，第130页，西藏人民出版社。1985年

② 《红史》，第53页，班钦释迦室利是克什米尔人（1127—1225），公元1214年返回克什米尔，享年99岁，是一位著名的佛教大学者。

《戒律杂事》十、十一等两函，五十卷，一万七千八百颂。《律上分》十二、十三等两函。以上共计十三函，这里仅是《甘珠尔》中的戒律部分，《丹珠尔》中的未计算在内”[1]。

佛教的清规戒律繁多，仅居士戒也分为一戒居士，皈依居士，二戒居士，多戒居士，圆戒居士和梦行居士等，其内容与“十善”相同，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪、不嗔和不邪见。沙弥戒的内容也大致相同。

“比丘戒二百五十三条，分为不同种类，极重罪居其首，如下所示：四条波罗夷戒，‘重禁’之意，犯此戒的比丘将被脱去袈裟，不许重入教团。十三条僧残戒（僧伽婆尸沙——译音）〔仅次于波罗夷之罪，犯者在一定期间被剥夺僧籍，经特定手续（比丘经六昼夜、比丘尼半月），在二十个以上僧人面前坦白忏悔，方可继续留在僧团——译者注〕。三十条罚戒。九十条婆逸提戒。四条提舍尼戒即忏悔戒（又译波罗提提舍尼，犯此罪者对一人坦白忏悔即可，皆关于吃饭之事。——译者注）。一百一十二条善戒（善行的法规）。比丘尼戒共三百六十四条：……八条波罗夷戒，二十七条僧残戒，三十三条罚戒，一百八十条波逸提戒，十一条提舍尼戒，一百一十二条善戒。”[2]

不管受什么样的戒律首先必须举行正式仪轨后才算完成。仪轨的主持者往往都是一些非常有威望的大活佛或堪布一类人物。戒律本身就是一种培养宗教道德情操方面的重要之道，主

---

① 东嘎·洛桑赤列校注，陈庆英、周润年译：《红史》名词注释第 56 条，西藏人民出版社，1988 年。

② 十四世达赖喇嘛丹增嘉措著：《智慧的窗扉》，英文版。上述引文为陈永国译。比丘尼戒中的 6 类相加则为 371 条。原文如此，待核。

要靠信教者自我克制，增进善意，节制欲念。佛教认为戒是一切善行的基础和根源，历经修持定与慧的所有行为都源于此。最初出家为僧者只是作为一种重要的善行的起点，从这个起点慢慢接受宗教道德的修养，然后根据自己的觉悟程度和承受能力决定应该接受什么样的戒律，所以戒律的选择有很大的自由性，一旦出现冒犯行为，高层次的比丘戒通常用忏悔或者是脱掉袈裟被开除等相当文明的方式来处理。

寺院里的相当部分喇嘛并没有受过沙弥戒或比丘戒，年轻的更是如此。因此就出现了带有强迫性质的寺院法规。西藏的各个教派都有自己寺院的法规，在同一个教派中除了教义上没有什么差异外，其他情况都是根据寺院自身的具体情况而制定法规，有的札仓和康参也有自己制定的法规，如哲蚌寺孜唐康参。一个康参的法规一般都是康参会议制定并通过的，因此比较适合本康参的具体情况。喇嘛在寺院里的言行举止首先就受康参组织的严格控制。喇嘛的住房、卫生、查房、休假、学经监督、烧茶、挑水、还俗、俗民来访、离寺请假以及寺内各种杂务差事等等都是康参的管辖范围。

寺院的大法规往往都是达赖喇嘛亲自制定，是最有权威性的法规，各寺院无权擅自修改。当然，达赖喇嘛事先要充分征求各寺院的堪布和高级僧官的意见。如五世达赖喇嘛在 1682 年为哲蚌寺制定的法规简称《五世达赖大法规》，1723 年七世达赖格桑嘉措为甘丹寺喇嘛参加拉萨祈祷大法会制定的法规，1919 年十三世达赖喇嘛为哲蚌寺重新修改的新法规。其他教派的法规，如宁玛派敏珠林寺由该寺创建者邬坚·第达林巴大师 1708 年制定的《敏珠林寺法规》，止贡噶举派二十九世活佛丹增白玛坚赞 1862 年制定的《止贡寺法规》等。其中宁玛派

敏珠林寺的法规的内容相当完善，它的条文从十戒中的不杀生开始增列了一系列严密的规则。如规定喇嘛不准离寺，若有急事，经许可必须两人以上者才能离寺，单独离寺超过一小时者，罚半斤酥油，并在法会上叩头120次。这是最轻的处罚方式。如果有邪淫行为就立即开除。寺庙维修期妇女可以进寺帮差，平常除朝佛外一律拒绝进入。正常情况下举办的宗教仪程安排也很详细，成为宁玛派寺院中比较典型的法规之一。

五世达赖制定的《大法规》，涉及面非常广泛，其内容要点如下：

1. 寺内喇嘛的袈裟及服饰规则；
2. 法会入场顺序及殿内纪律；
3. 入寺新僧年龄及考核规则；
4. 法会念经规则；
5. 札仓和康参领取布施规则；
6. 职僧应得布施规定；
7. 学经班纪律；
8. 干会[①] 念经规则及辩经顺序；
9. 措钦翁则的人选条件规定；
10. 寺内格西考核监督法；
11. 委派到分寺的喇嘛的学问要求；
12. 假期规定；
13. 法会供茶饭规则；
14. 札仓间互拜经师及受灌顶法；
15. 犯寺规者处罚规则；

① 干会：不用茶饭的会。

16. 假期娱乐规则；

17. 供护法神的仪轨规则；

18. 朝佛俗民在寺内活动规则；

19. 未受戒喇嘛回家务农规则；

20. 密宗札仓喇嘛来源；

21. 喇嘛去外地朝佛规则；

22. 异教僧人和逃犯一律不予接待的规定；

23. 秋季喇嘛在外地化缘规则；

24. 寺院东西两处水源早晚用水规则；

25. 喇嘛在集市购货规则；

26. 寺内各级职僧用马和配备奶牛规则；

27. 职僧在拉萨祈祷大法会期间领取布施规则；

28. 格贵和格遥在拉萨祈祷大法会期间领取布施及服饰规则；

29. 内密宗护法神的供品仪轨照噶当派举行法。

传统规定哲蚌寺每届新任措钦格贵上任后，首先要把上述法规在大会上庄严宣读，然后，根据这个法规对寺内出现的一切违犯法规行为提出处理意见。

第三节　其他教派寺院组织

一、宁玛派

宁玛派是藏传佛教各教派中历史最悠久的一派，相传传自

公元8世纪时的莲花生大师在桑耶寺建成三宝道场。吐蕃末朗达玛灭佛时，僧人将译经埋入地下，直至后弘期佛教在政治、经济上得势，乃掘出伏藏，自诩得自真传。宁玛派传法注重密宗，以师徒传承相授，讲究秘密单修，因而不容易形成社会势力和寺院组织，不易成为政治打击对象。

宁玛派的特点是组织涣散，教徒分散，教法复杂多样，传承各异，因而直到11世纪中叶素尔波且建立乌巴垅寺，整理宁玛派经典，其寺院体系才出现，教法才系统化。但宁玛派影响较大，有学经及其他制度规程的寺院15世纪后陆续出现，其中最著名的有前藏的敏珠林寺和多吉札寺，康区的噶托寺、白玉寺、佐钦寺、西钦寺和八蚌寺。由于格鲁派领袖五世达赖喇嘛一直支持宁玛派，宁玛派得以发展，其寺院组织制度也从格鲁派寺院中学了不少东西。到19世纪末20世纪初，宁玛派寺院才有了较为系统的学经组织、行政组织和较为严格的学经制度。

宁玛派寺院一般下设教学学院、训练学院和顺序学院，分别教授显密宗佛教理论，僧徒进行密宗实际修炼及学习宗教仪式。寺院由一名活佛任“丹达”（བསྟན་བདག座主），管理全寺院的学经组织和行政组织。丹达下设“堪布”（མཁན་པོ）和“多吉罗本”（རྡོ་རྗེ་སློབ་དཔོན金刚上师）管理学经事务，下设“翁则”（དབུ་མཛད）领导诵经，“乔本”（མཆོད་དཔོན），献祭时作为助手，“曲池”（ཆོས་ཁྲིམས），管理僧人纪律，另外设专人管理护法神殿。行政组织则在住持下设一“衮本”（དགོན་དཔོན）管理，下设一批专门人员，另设“强佐”（ཕྱག་མཛོད）1名，由住持直接领导管理其私产及寺院财产，强佐下设格巴（གཉེར་པ）1名和吉巴（སྤྱི་པ）20名左右，管理、经营一切寺产。各个职务由丹达

任命，但有些事务往往不是由一个人，而是由几个德高望重者或加上任职者组成委员会办理。均实行任期制，但可连选连任。

宁玛派著名寺院一般都拥有庄园、牲畜和农奴，由强佐派属员经营。寺院收入来源有牲畜、经商、地租及放债所得，其支出项目有修缮寺院、塑像、刻版印经、补助学僧、宗教仪式、救济或处理死者善后。

宁玛派寺院起初以密宗为主，专重个人修持，不讲言传，后来受格鲁派寺院影响，也开始建立学经制度。教学内容包括佛教经典及宁玛派大师的阐述。内容也不再限于密宗，而是显密兼具。每个寺院人数取决于其经济实力，僧人入寺年龄各异，一般是六七岁入寺，先跟格根学习藏文，再学咒语及宗教仪式时的颂词。这些人称为噶卡巴（ཀ་ཁ་པ）。16 岁以后可剃头，称格珠萨巴（དགེ་ཚུལ་གསར་པ）。20 岁上下受沙弥戒（26 戒），成为札巴（གྲྭ་པ），可入教学学院旁听。受比丘戒（253 戒）后成为正式学僧，经过学习和多次考试成为觉本（སྐྱོར་དཔོན），帮助别人学习，然后通过毕业考试。成绩优异者成为饶将巴（རབ་འབྱམས་པ），相当于取得高级学位，教学学院毕业后进入训练学院，成为珠札巴（སྒྲུབ་གྲྭ་པ）。毕业后成为堪布，可留在本寺教学，也可到子寺当堪布。

宁玛派寺院常在寺内举行公开辩经及宗教仪式，除此之外，还定期举办公开的大规模仪式，吸引众多的观众。这些仪式一年中几乎每个月都举行，它成为寺院所在地的重要节日，不仅为群众提供了宗教需要，也提供了娱乐机会和商品交易机会，因而往往成为集市贸易中心。

二、萨迦派

萨迦派在元代曾盛极一时，后来由于其内部的分裂和帕木竹巴地方政权的兴起而衰落了。但萨迦势力在萨迦地方上一直保存着，法王依旧是政教首领，下有僧俗官系统。萨迦派寺院在藏地及康区有不少都保留了下来。著名的德格印经院就在萨迦派的贡钦寺里。

萨迦派在14世纪后半期以后发展成几个系统，显宗方面一个是雅处·桑吉贝、绒敦·玛微僧格、饶绛巴·桑吉贝三人师徒相承的系统，另一个是仁达哇·宣奴罗追传下的系统。密宗方面则传下俄尔、贡噶、擦尔三支派。他们在藏区许多地方建立了寺院。

萨迦派僧侣以10种方式尊奉佛教教规：1. 抄经典；2. 敬礼经典；3. 向旁人传说经典；4. 听旁人解释经典；5. 念经；6. 接受经典教导；7. 宣讲经典；8. 背诵经典；9. 心想经典；10. 静观经典。

寺院生活中，暑期有两个半月左右的休息时间，僧人听长者讲述或自己为俗人讲经。在每月末日，寺院聚众唱诵规程，每年有3个月时间邀请高僧讲授佛经。此外，还有众多的时间举行各种宗教活动。

三、噶举派

噶举派是藏传佛教各派中支派最多的教派，包括香巴噶举和塔布噶举两大支派，塔布噶举派又分出了四大支系，四大支系之一的帕竹噶举又分出了八个小支系。

噶举派在元、明两代的藏传佛教各派中以政治、经济实力最

强、宗教支派多和活佛系统多著称，而且各主要教派兴起也比较早，且形成了政教合一的地方势力。元朝在藏设置的十三万户中，有5个万户是噶举教派各支系的政教领袖，如：蔡巴万户、帕竹万户及其小支系止贡万户、达垅万户、雅桑万户等，都是噶举派大小支系形成的地方割据势力。元末迄明，帕竹领袖受封为大司徒、阐化王，帕竹噶举曾直接掌握西藏地方政权。明末兴起的第悉藏巴也是积极支持噶玛噶举派的，因而在格鲁派掌政的过程中，噶举派曾与之发生激烈冲突，最后终归不敌，在政治上衰落了。虽然如此，其宗教地位还是独特的，比如，噶玛噶举派是藏传佛教中最早采用活佛转世制度的教派。西藏及康区约有噶玛噶举派寺院200多座，在毗邻的不丹、锡金、尼泊尔、拉达克等地也有该派较大的寺院。

噶举派派系众多，但该派教法、修持程序基本一致，均传承应成中观论，最主要的教法是“大印”，且都重视密宗，因而其寺院组织也有不少相同之处。兹以位于堆龙德庆县境内的楚布寺为例，介绍噶举派的寺院组织。

楚布寺属噶玛噶举派黑帽系，由其第一世活佛都松钦巴于1189年所建。至解放初期，全寺共设有2个拉章、4个札仓和1个静修院。噶玛巴活佛是该寺的住持，拉章之一即是他的拉章，另一拉章活佛为杰察活佛，杰察意为“摄政”。拉章内均设管理膳食的索本1人，管理卧室的森本1人，管理宗教仪式安排和法器的却本1人，负责接待的卓尼1人，负责保卫工作的侍卫1人，管理活佛事务则另有具体办事人员若干人。

活佛下设有札仓，其中噶玛巴活佛下有3个札仓，杰察活佛下有1个札仓。札仓设1名多杰老本（金刚上师），为札仓最高主持者，由活佛亲自任命，有权代替活佛在密乘道场中

亲授灌顶。基巧堪布1人，负责札仓各种宗教事务的安排；翁则赤巴及小翁则若干，负责领诵佛经；格贵及格遥若干，负责维护秩序、维持纪律；却遥1人，管理殿内供品，另有若干事务员。各札仓因大小不同，设置人员数量也不一样，但札仓主持、总管、领经员及维持纪律者通常是不能少的。

静修院称“珠札桑丹林”，有教官珠本2人；学员3年1期，每期16人；另有1名珠遥，即静修者的生活管理员。静修院是噶玛巴活佛特别培养密乘金刚上师高级喇嘛的重要机构。

噶玛巴活佛下设拉章恰追康管理全寺及其本人拉章的财产，拉章恰追康设恰追钦姆1人，即大总管，又称黑帽总管；尼钦1人，为大管家；恰仲1人，任秘书工作；尼琼2人，即小管家。另有房屋管理、马匹管理、牧场、运输、通讯联络管理人员及办事人员若干。杰察活佛私人财产管理人员则为拉章中的恰追喇嘛、恰追、尼巴等人。1959年以前楚布寺经济势力相当大，地方政府封给楚布寺不少庄园和牧场，均由拉章恰追康和杰察活佛的恰追喇嘛派代理人经营，其经营方式和其他教派寺院庄园、牧场一样，由农奴生产，代理人及其下属按规定收取租税，寺院也按时派僧人参加收租等经营活动，产品缴入寺院仓库。由于庄园、牧场数量多，收入也多，收入大部分用于宗教活动。楚布寺每年举行的为期8个月的密宗修会（སྒྲུབ་མཆོད）中，每天给喇嘛们提供酥油茶和米粥12次，仅此一项开支就相当惊人。1959年，楚布寺僧人有1000多名，大多数来自康区，也有其他地区的藏族。

附：本教

本教是西藏土生土长的土著宗教，在佛教传入西藏前及传入初期的许多年里占统治地位。在8世纪吐蕃王朝中期，支持本教与支持佛教的权贵之间进行了长期的政治斗争，本教大师在与佛教大师的辩论中失败，从此失去了往日的地位，本教徒或被驱逐至边远地区，或潜伏下来，或改宗佛教。9世纪中叶，吐蕃赞普朗达玛灭佛便是受到了支持本教贵族大臣的唆使，但灭佛后本教并未兴盛起来，而是和佛教一样式微了。

还在本佛之争初期，本教徒们就开始修改佛经作为自己的本教经典，到西藏封建农奴制后期，本教已被教徒们自我修改得与藏传佛教无论在经典、仪轨、祭祀对象、修持方法、寺院组织等各方面都极为相似了。尤其在格鲁派兴起以后，本教更是在寺院机构设置、学经制度、管理制度等方面对其效法，培养了不少本教僧人。

本教信徒主要分布在康区和后藏以及藏东北，因而其僧人也主要来自这些地区，尤其在康区，本教有不少寺院，并与当地封建领主结成过地方势力，在格鲁派兴起时与其发生过冲突。如17世纪上半叶被支持格鲁派的固始汗消灭的康区白利土司顿悦多吉就是本教的支持者。

本教寺院机构人员设置和佛教寺院类似，通常全寺主管为堪布，也采用转世制度，类似活佛。堪布下设本洛，掌管寺中学经事务。另设格贵（དགེ་སྐོས）管理经堂，助手称格觉（དགེ་ཀྱོད）。翁则（དབུ་མཛད）负责领经。札尼看管神像。

和佛教寺院一样，本教寺院每年也定期举行公开集会和庆祝活动，形式和佛教有的类似，有的不同。永远不同的是，与佛教相反，本教徒绕圣迹和转法轮总是按逆时针方向转。佛教徒常念的咒语是六字真言“唵嘛呢叭咪吽”（ཨོཾ་མ་ཎི་པདྨེ་ཧཱུྃ།），而本教徒念八字真言“唵嘛孜牟耶萨来哆”（ཨོཾ་མ་ཏྲི་མུ་ཡེ་ས་ལེ་འདུ）。

第五章　藏北牧区的部落组织

民主改革前藏北牧区的部落，与原始社会中的部落有着本质的差别，已经是三大领主统治下的、自然形成的、以地缘为基础的行政组织单位。它近似于农区行政管理体系中的村庄组织，但是在形式上还留着原有的组织形态（不是“原始部落的组织形式”），基本没有进行过统一的规范，加上游牧不定居的性质，因此仍采用已经约定俗成的“部落”一词。不过这里所谓的部落，与人类学中的“部落”（tribe）的含义完全不同，有着本质的差异。①

民主改革前，藏北宗政府之下实际上包括了几种不同层次的组织，每个层次的组织均有其各自的组织结构和功能。因此，分析藏北的部落组织，或者说分析藏北宗政府之下的行政

① 在20世纪50年代末至60年代初以及80年代曾对藏北牧区的部落，进行过两次社会历史调查，积累的调查资料有：1.《那曲宗孔马部落调查报告》、《那曲宗罗马让学部落调查报告》、《那曲县桑雄阿巴部落调查报告》、《当雄宗调查报告》汇集为《藏族社会历史调查》（三），西藏人民出版社1987年。2.《西藏封建农奴制社会》课题组：《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》，中国藏学出版社1993年。以上材料为本章基本材料，凡上述材料，不再另注。

组织，首先得对不同的概念加以区分，使相同名称的内涵一致。

宗政府之下最基本的行政单位部落，各地的称呼不尽相同。在那曲宗南部地区一般称为如瓦（或译日瓦），北部地区大多称为“学”或“学卡”（或译“秀卡”），在三十九族地区、申扎宗、朗如宗等地称为“措”或“措巴”，有的地方还有称为“达若卡”的。尽管名称不同，但有一个共同点，都是自然形成的、以地缘为基础的、对内对外自成一体的单独的行政单位。三大领主对藏北牧区的统治，也主要是以部落为单位进行的。我们将部落一词仅限定为具有这种特点的行政单位，并以此为基点，往上，在几个部落聚居的地区，并且至少有一个头人管理的组织单位称为“部落集团”；往下，在部落内部的更小的组织单位，不但有层次上的差异，而且名称、规模、结构和功能似乎在不同地区间也不尽相同，加上这方面的材料太少，只能在如实叙述的基础上略加比较。

第一节　部落的形成与变迁

藏北的部落在民主改革前是三大领主统治下的行政组织，但它与自上而下划分的行政组织不同，是自然形成的。因此，它的形成和变迁有其自身的特点。藏北部落形成的传说可分为两类：一类说部落是以多少不等的牧户为基础形成的，另一类则传说是以 7 户人家为基础形成的。

那曲宗的康赛部落，据说是在几十年前，有二十几户人家从青海囊谦逃荒到安多，被康赛活佛的强佐收留，以这些人为基础，以后又接收了一些外地逃来的人，逐渐形成了康赛部

落。聂荣宗的百日部落，据说是在100多年前，有10多户牧民从青海玉树来到百日牧区，以此为基础，并接收其他部落逃入的牧民，形成了百日部落，到民改前发展到80户左右。聂荣宗的格木与巴乌部落，传说原系流散各地的游民，被收留后起初划归杂玛尔部落管辖，后来人口增多，便分为杂玛尔、格木、巴乌三个部落。上述部落形成的时间仅有几十年、一百多年的历史。

藏北更多的部落却传说是以7户牧民为基础形成的。那曲宗的罗马让学部落，传说是在清初固始汗时，有7户蒙古人在罗马让学牧地上生活繁衍，并吸收外部落迁入户形成的。当雄宗的由来，一般传说是固始汗进藏时，带来500多人驻牧于当雄，其中有蒙古、藏、回和维吾尔等民族，这些人中有7户蒙古族，每家都有姓氏，以后从西康及安多等地迁来许多牧户，便依据7户蒙古族姓氏划分，形成了8个部落。在三十九族地区，传说元文宗图帖睦尔之弟古润乌伦台吉一路7个骑兵从蒙古直奔藏区萨迦，走错路来到三十九族地区征服了当地人，统治了该地，古润乌伦台吉成为第一代霍尔王。

安多八部落的形成，传说是在500多年前宗喀巴进藏路过安多时，在安多江措如瓦留下了7户人家。[①] 江措如瓦逐渐分化出了多玛、嘎加、雪钦、扎如、色多、买玛（多玛分出）、雪穷（雪钦分出），形成了安多八部落。那曲宗的阿巴部落，据说是1830年阿里拨来的7户牧民与当地苏儿巴部落的6户牧民合并形成的。朗如宗的夏扎部落据说是在夏扎·甘丹巴觉的曾祖父时，由朗如的甲本公巴旦增奉送的7户牧民为基础形

① 也有说宗喀巴进藏时留下的是八户人家。

成的。[①]

安多部落集团的形成还有这样的说法：最初，当地（今安多县一带）荒无人烟，后来安多藏区（指青海藏区）的一些人因躲债、躲灾，或杀了人等原因，陆续逃到当地谋生，逐渐发展形成了安多各部落，因这些人多来自安多藏区，便以“安多”为部落名。这与上述宗喀巴进藏时留下的7户牧民的说法有所差异。

上述7户人家形成部落的传说不能完全相信，但是，如果抛开具体的数字“7”不论的话，其间还是包含了一定的历史事实。三十九族地区从古润乌伦台吉开始到1916年，历代霍尔王世系历历可查。安多部落集团中，相传为7户人家之一的嘎加骨系的后裔，从五世达赖时的东本拉木加开始，一直父子相传，历任安多部落集团的东本；罗马让学部落和当雄宗在民改前还保留有不少蒙古人的习俗，证明其中确有蒙古人的后裔。因此，只要不拘泥于“7”的数字，其传说中还是有许多可信的成分。结合形成较晚的阿巴、夏扎、洛所以及康赛、百日等部落的材料看，可以说以几户、十几户或几十户牧民为基础建立一个新部落，是藏北牧区部落形成的重要途径之一。

部落形成后，仍处于不断的变化过程中，有增有减。导致部落减少的原因主要是战争和重大的自然灾害。17世纪时，那仓属噶丹次旺兼管时，有八大部落，后来遭受蒙古准噶尔军的侵害，仅存6部。1828年，藏北遭受特大雪灾，损失惨重的那曲宗所辖安多七部落仅存4个部落，霍尔巴日八部仅剩3

---

① 张宇光、赤桑：《山神之地——藏北聂荣牧区民俗考》，第12页，西藏人民出版社，1987年。

个部落，买玛五部仅剩 4 个部落，格尔曲十三部仅剩 8 个部落，桑雄七部仅剩 6 个部落。

但是，从总体上看，清代以来藏北的部落主要呈发展、增加的趋势。发展增加的基本原因是人口的增加。1731 年时"39 族"的 39 个部落共 4776 户，到 1942 年时，40 个部落（包括后来加入的百日部落）就达 9117 户。部落人口增加，发展壮大后，在一定的条件下，会分为两个或更多的部落。那曲宗安多多玛部落民改前人口约 1000 户，分为东、西两部分管理，头人也有正副之分，正头人管西部，副头人管东部，大事情正副头人商量处理，一般的事则自行做主。这种状况已延续了 5 届头人，至少已有 10 多年的历史。其间，在 1950 年，正头人加尔波与前任正头人仁青央珠发生意见分歧，把多玛部落分成了西、中、东三部。总头人为加尔波、西部头人为多卜吉、中部头人为才坚、东部头人为才罗。把多玛分为 3 个部落没得到多玛牧民的支持，牧民们认为多玛部落是一个整体，只有一座卓格神山，嘎加骨系的人应该当正头人，不能分裂。在这种状况下，只持续了一年，又恢复了原状，仍分为东西两部。

在藏北，从远古吐蕃以来有大量的游牧群体在繁衍生息，历经变迁、分化、组合形成近现代的部落实体。一些大的或较大的部落之下分为几个部分管理，并不是个别的现象，部落壮大后的分裂，可以说既是部落发展变化中一种顺理成章的结果，又是部落形成的另一重要途径。

综上所述，藏北部落的形成和变迁主要处于自然发展的状态，这种状况一直持续到民主改革时期。当然其间也免不了个别部落的形成和分化受到了上级政府的干预，但毕竟不

是主流。

第二节 部落的组织管理

民主改革前，藏北地区已完全纳入西藏地方政府管理之下，建立了宗（豁）一级的行政机构，有“那曲十八宗（豁）”之说。[①] 藏北的宗（豁）都是在原有的大小不等的政治单位的基础上建立的。这些政治单位有其各具特色的组织。虽然宗政府的建立从上到下改变了原有政治单位的一级或两级组织结构，但并没有深入部落内部建立起统一的组织管理制度。相反，部落原有的组织管理方式仍不同程度地得以保存，使得藏北各地的部落组织具有较大的地域性变异。因此，剖析藏北牧区民改前（主要为宗政府建立后）的部落组织，必须从原有的政治单位入手，并适当追溯宗政府建立前各政治单位的组织状况。

藏北宗政府建立前的政治单位以大小为标准可以分为三类：

第一类为“羌日六部”、“那仓六部”、“三十九族”。在今那曲地区民间有一种说法，认为现在的那曲地区主要由过去这三大部分（三大政治单位）组成，将它们相提并论。从民改前的地域和人口来看，也可以推测宗政府建立前它们是藏北并列的三个最大的政治单位。民改前那曲宗（以“羌日六部”为基础建立）的地域相当于今那曲、安多两县之和，人口约5000多户；申扎宗（以“那仓六部”为基础建立）的地域为今申扎

① 参见《藏北牧民——那曲地区社会历史调查》第一章。

县（巴扎区除外）和尼玛县包括原文部、双湖两个办事处的范围，人口约4100余户；藏北东部六宗（以“三十九族”为基础建立）的地域大体为今丁青、比如、巴青、聂荣四县之和，人口达9117户（1942年数字）。这三个政治单位不但面积大、人口多，而且组织层次较为复杂，历史上的隶属关系也不尽相同，① 各有特色。

第二类为“达木蒙古八旗”、“朗如”、“萨迦七部”等中等政治单位。民改前当雄宗（以“达木蒙古八旗”为基础建立）地域略大于今当雄县，约1500户；② 朗如宗（以“朗如”为基础建立）地域在今纳木错一带，民改前约1445户；③ 达木萨迦宗（以“萨迦七部”为基础建立）地域在今班戈县的江错、赛龙、保吉、青龙四个区境内，约470余户。与上述三大政治单位相比，这类政治单位不但面积小，人口少，而且组织层次相对简单。其规模在民改前大约相当于那曲宗下辖的较大的部落集团。

第三类为一些零星的部落，“那曲十八宗（豁）”中的“豁”，基本上是以一个或少数几个部落为基础建立的。例如，“达木曲柯尔豁”是由“曲柯尔”和“卡达尔”两个部落合成。“卡达尔”原为卡多活佛的部落，后来卡多活佛被噶厦所害，派宗本管理这两部落，形成了“达木曲柯尔豁”。两个部落民改前合计约350户。这类与宗并列的豁的规模更小，组织层次

---

① 三十九族地区，清代设驻藏大臣后不久即属驻藏大臣直属管辖，民国时期才由噶厦接管。那曲宗则一直为噶厦管理，属达赖辖区。申扎宗的达木萨迦原属班禅辖区，后为噶厦管理。

② 《藏族社会历史调查》（三），第296页。

③ 《藏北牧民——那曲地区社会历史调查》表1·5统计数。

更为简单。

从资料看，那曲宗的部落经过20世纪五六十年代和80年代两次社会历史调查，材料较详，可以做进一步的分析。当雄宗虽然经过调查，但较为简略；三十九族地区和申扎宗则基本上没有调查材料，主要依靠当地人回忆的文史资料和一些零星资料，故对后几个地区的部落组织仅能勾画大体的轮廓。

一、羌日六部——那曲宗部落的组织结构

那曲宗大约是在18世纪中叶，在原羌日六部的基础上建立的。羌日六部人称“羌日六如”，这种说法一直流传至今。当时六如之上有一称为“羌日果巴”（羌的首领）统辖，形成了一个自成一体的政治单位。随着宗政府的建立，宗本代替了“羌日果巴”，羌日也纳入了西藏地方政府的行政管理体系。但原有的6个“如”却得以保存下来。1828年时，那曲宗所辖的“六如”之下，每个“如”辖有多少不等的几个部落。1828年雪灾后，到1919年时，上述“六如”中的雄索如分为了洛马（罗玛）和江马（强玛）两个“如”，从而形成了民改前那曲宗所辖的7个“如”，每个“如”之下又辖有多少不等的几个部落。“如”变为了几个部落聚居的集团，7个“如”即7个部落集团，从而那曲宗的部落形成了如下表的隶属关系。

表一　　羌日六部[1] 那曲宗组织结构

部落集团	部落
桑雄如	阿巴、托如、马拥、森巴、苏如切瓦、森巴达孜玛、扎江、嘎旦如瓦、赛东如瓦
安多如	多玛、买玛、扎如秀卡、江措如瓦、色多秀卡、雪钦、雪穷、嘎加
罗玛如	罗玛让学、门堆如瓦、囊索如瓦、雪宁玛、恩乃如瓦、拥怎如瓦
强玛如	阿洪日瓦、恰热日瓦、达沙日瓦、达仁日瓦、巴仁日瓦、恰本日瓦
巴尔达如	益钦、益穹、普达德沙玛、如钦玛、公果玛、余托、达德、惹机
买玛如	库尔茫、如萨尔、如宁、钦本
格尔瓦如	多仁如瓦、赛康如瓦、功德林、扎仓如瓦、乌托如瓦、甲马如瓦、荣布米色、赤哇如瓦、丹吉林

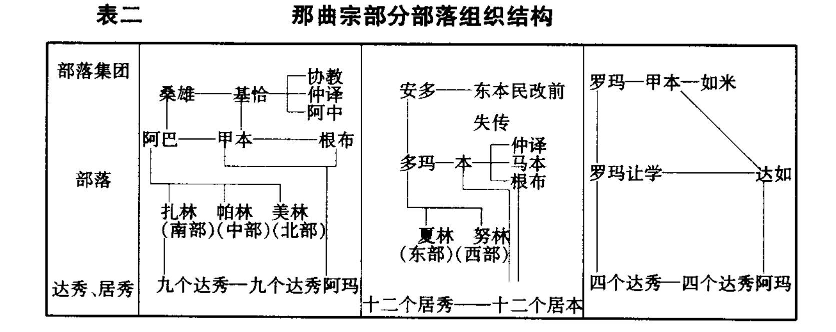
（一）部落集团的组织管理

那曲宗下辖 7 个部落集团，其中的安多部落集团临近民主改革前头人（称为东本）失传，各部落直接隶属于宗政府。部落集团不再发挥组织管理功能，名存实亡。除此而外的 6 个部落集团中，桑雄和巴尔达的头人均为“基恰”，罗玛、强玛、买玛、格尔瓦的头人均为“甲本”。其中经过调查的有桑雄和罗玛两个部落集团。现将桑雄、安多、罗玛 3 个部落集团的组织结构图示如后：

---

[1] 为历史上曾经存在过、后来被政府代替了的政治组织。以下均同，不再另注。

表二　　那曲宗部分部落组织结构



下面以桑雄的材料为主，分析部落集团的组织结构。桑雄部落集团由1位基恰管理。基恰之下有协敖1名，阿中4名，仲译1名（参见表二）。基恰负责部落集团的行政事务。主要是向部落传达西藏地方政府的各项命令，摊派差税，处理除杀人放火案件以外的一般刑事、民事案件。桑雄9个部落中的嘎旦如瓦（属甘丹寺）、森巴达孜玛（属哲蚌寺森巴拉让）、赛东如瓦（属噶厦的孜恰列空）3个部落不支外差，只有其余6个部落负担桑雄的外差，故桑雄基恰在差税方面基本上只管辖6个部落。每年藏历四五月份，基恰要召开一次称为秀资的会议，6个部落的头人必须参加，以计算本年度部落应摊派的差税数。会期一般为12—15天左右。除差税外，在其他方面，特别是社会治安方面，基恰对其他3个部落也有权节制。

1945年前，桑雄基恰由阿巴部落古格骨系的阿巴奔仓家父子世袭，所谓六品官衔，据传是1854年噶厦委任的职位，1945年因基恰巴乌占堆贪污而取消其世袭权，改为由阿巴部落的甲本和富户提名，由上级批准的制度，但基本上仍选“古格”骨系的人担任。基恰的任期长短不一，其待遇主要为任职

期间免去全部差税，可占有一片草场，因公外出的费用由所辖部落承担。

桑雄基恰一直出自阿巴部落，他既可管桑雄九部落，又可直接管理阿巴部落，既是桑雄的总管，又是阿巴部落的头人，具有双重职权。

协敖：1人，任务为抄写传送西藏地方政府往来文书，管辖4名阿中。协敖出自阿巴部落，由基恰或阿巴部落的甲本指任，任期长短不定，大多为三五年，也有重任的。协敖不减差税，6个支外差的部落每年供给他6瓲酥油，6只2岁绵羊，与4名阿中在桑雄的"公地"上共有一块草场，其他牧民如在其草场上放牧须替其送信支差。

阿中：任务是为西藏地方政府传送公文。4名阿中分别出自阿巴、托如、苏如切瓦、马拥4个部落，由各部落甲本指派，任期不定。待遇为减免差税，减免数各部落不一。临近民改前阿巴部落的阿中每年减5头牛差，4名阿中与协敖共有一块草场。

仲译：桑雄6个支外差的部落支运输差的起点在萨次卡。6个部落须派人在此轮流等候支差。故设仲译1名记载各部落支差情况。任期不定，每年由6部落共同给一些实物为报酬。有时此职务由识字的甲本或根布兼任。

罗玛部落集团的组织管理与桑雄相比没有本质的差别，但较为简单（参见表二）。罗玛部落集团的头人为甲本，由所辖6个部落各提出1名候选人，然后报请那曲宗本审定，从中选取1人。甲本有权管理6个部落的行政事务，如传达宗政府的命令，支派各种差税等。甲本之下的小头目仅"如米"1人。"如米"长住那曲，负责宗政府与罗玛各部落的联络，向各部

落摊派并清算差税等。

临近民主改革前，安多部落集团的东本失传，所辖的8个部落均直接隶属于那曲宗政府。尽管八部落不再是一个组织单位，但各部落间在地方行政事务以及经济方面的关系仍较为密切。八部落间的一些事宜，由八部落头人一起商量。因安多多玛部落势力最大，在八部落头人议事时总是上座，一定程度上起着“东本”的作用。而且多玛部落的正头人还有责任监督八部落交纳差税，处理协调八部落之间的关系，但他与其他部落的头人却不是上下隶属的关系。

综上所述，那曲宗的部落集团为一管理性质的组织，主要职能是传达宗政府的命令，管理所辖部落间以差税、民事案、治安为主的行政事务。

（二）部落的组织管理

那曲宗内的部落，以牧户的多少为标准，可以分为大、中、小三类。[①] 现以最大的安多多玛部落的组织机构为例，并结合中、小部落的组织进行分析比较，说明部落的基本组织结构及其在不同部落间的变异。

民主改革前，安多多玛部落约1000户，分为东、西两部。有正副本（头人）各1名，头人之下的职能性头目的数量不同时期不尽相同。在最后一任头人仁青央珠（正头人）、诺尔桑（副头人）时期，其下有根布4名、马本2名、仲译2名、伦波2名和居本12名。其组织形式参见表二。

① 民主改革前那曲宗牧民约5000户，共52个部落，现以其平均户数——100户左右的部落为中等部落；超过其一倍，即200户左右及其以上的部落为大部落；只有其一半，即50户左右及其以下的为小部落。

本：安多多玛部落的正头人管西部，副头人管东部，除重大的事情须商量决定外，一般的事情均自行处理。头人的职责为全权负责部落内的行政事务，主要有以下几项：1. 上传下达，将那曲宗政府下达的差税任务布置给根布，督促征收；2. 解决部落内大的民事纠纷；3. 代表部落与其他部落交往、谈判；4. 与青海的部落发生大的械斗事件时负责指挥、决策。至于部落内的小纠纷，与其他部落发生的小规模械斗以及差税等方面的具体事务，均交根布、马本处理。

正副头人的产生，前者为嘎加骨系世袭，后者则不限骨系，均须由牧民选举，只是正头人的选举范围定在嘎加骨系之内。选举方法由牧民先议论，然后部落原来的头人、根布及有声望的老人等在一起商量，在嘎加骨系的人中选出 1 名正头人候选人，另外选出 3 名副头人候选人，然后将 4 人的名字写出呈文，上报那曲宗政府。正头人只要是嘎加骨系的均能批准，副头人则由宗政府选批 1 人。

正副头人的任期为 3 年，可连选连任，也可重任。其待遇主要是减少差税。多玛部落的差税按牲畜数计算，但正副头人只象征性地交一点，并不严格按实有牲畜数交差税。

根布：多玛部落共 4 名，东西部各 2 名，每位根布管 3 名居本。其职责为摊派及征收各种差税。多玛部落东部、西部的根布有时由正副头人商量任命，有时西部的由正头人任命，东部的由副头人任命，两人不再商量。根布的任期不定，头人可将其撤换。任职期间每人每年减 4 个“章巴”的差税。

马本：负责部落的治安，组织自卫，指挥械斗。一般是小的械斗由马本处理，大的械斗则由部落头人决策，人员组织好后由马本带队出征。马本任期不定，待遇同根布。

仲译：共2人，东部西部各1人，负责文书方面的工作，由头人选任，任期不定。任职期间每人每年减4个“章巴”的差税。

伦波：共2人。伦波都是当地的富户，能干而又德高望重。部落内的各种纠纷常找伦波调解，重大的事情与伦波商量，帮助出谋划策，在部落的管理中有一定影响，但其身份仍是普通牧民。

民主改革前多玛部落是那曲宗内最大的部落，不但管理各种工作的职能性头目较齐全，而且人数多，每种至少2人。那曲宗内其他中、小部落与之相比则要简单得多。孔马部落（又译库尔茫）127户，属于中等部落，部落头人为甲本，只有1人，全权负责本部落的行政事务。其下有根布3人。1人负责文书工作，另外两人负责传达宗政府和甲本的命令以及催收差税。罗马让学部落54户，属于小部落。部落头人共2名，称为“达如”，两人无正副之分，一个对内，一个对外，有时是各干3个月或半年。“达如”之下再无职能性管理头目，他们既是头人，又管理各方面的具体工作。

由上可见，那曲宗的部落在政治上、经济上对内对外均为一个单独的行政单位，是一种实体性的组织单位。部落内部又分出更小的单位（居秀、达秀）管理，个别大部落或特大的部落，还将部落分为几个部分（林）管理（阿巴部落分为南、北、中三部分，各有1名甲本负责；多玛部落分为东西两部，由正副头人分管）。部落的主要职能是执行宗政府和部落集团头人的指令，向牧民支派征收差税，维持本部落的治安，除少数部落外，一般没有刑事司法权。部落头人有一至几名（阿巴部落为3名）不等，全权负责本部落的行政事务。头人之下有

协助头人具体管理某方面工作的职能性头目。部落头人的产生基本为牧民选举、宗政府批准的制度。职能性头目大多由头人任命，少数离宗政府较近的部落，仍须经宗政府批准。

（三）“达秀”与“居秀”

那曲宗内经过调查的部落有阿巴、罗玛让学、孔马、安多多玛和安多雪钦。其中除孔马部落的情况不详外，其他几个部落内均有“达秀”或“居秀”的组织单位（参见表二），现分述如下：

达秀：按部落内的支牛差户划分。1958 年，阿巴部落的划分方法是将部落内支牛差户按部落总差牛数平均分为 9 个达秀。每个达秀内的牧户多少不定，平均约 20 多户（罗玛让学部落平均 10 多户）。达秀的负责人为达秀阿玛，由 3 年清点 1 次牛羊时达秀内牛羊多、支差最多的首户担任。达秀是部落内的支差单位，1 个达秀的差役负担，首先是通知达秀阿玛，再由达秀阿玛通知各差户。部落头人派差时，一般只把总数字分配到各达秀，再由达秀阿玛指派和分配该支应的差额。部落内若有突然派来的差，也一般通知达秀阿玛参加商议。达秀内参加支差或派哨兵等事情的会议，也都由达秀阿玛主持。

居秀：安多多玛部落共有 12 个居秀，每个居秀平均约 80 多户。居秀的负责人为居本，由根布指任，接受根布的领导。主要任务是负责组织、督促“居秀”内的牧民搬迁游牧，协助根布支派征收差税等。多玛部落规定牧民在藏历五月份必须渡过扎加藏布到达唐古拉山以南卓格山一带的夏季牧场。到卓格后，居本要清点 1 次本居秀的牧民，七月份交差税时，还要清点 1 次。居本的待遇与牧民相同，不减少差税。

“达秀”、“居秀”尽管名称、规模不同，但都是部落内

以支差为主要职能的单位。那曲宗内5个经过调查的部落中，4个有“达秀”或“居秀”的组织，而孔马部落不详，并不排除有这类组织的可能。因此，可以说那曲宗部落内的“达秀”或“居秀”组织带有较大的普遍性。民改前那曲宗内存在着一些十几户，二十几户的小部落，从组织的角度看，其下似乎没有再分出一级组织的必要。因此，“达秀”或“居秀”在那曲宗的部落内仅带有较大普遍性，而不是遍存于每个部落之中。

二、那仓六部——申扎宗部落的组织结构

那仓古属象雄，五世达赖喇嘛之前，不属任何宗豁，没有差税，处于独自发展的状态。17世纪时，属扎什伦布寺的僧人噶丹次旺管辖，当时那仓有8个部落，后来由于遭受准噶尔军侵害，8部落中的两个不复存在，仅剩6个部落。人称“那仓六措”（部）。到18世纪颇罗鼐执政时，那仓建立了由两位“阿觉”和四位“波布”共6位品级相同的人组成的、称为“那果珠哲”（意为那仓六部联合首脑）的组织管理机构，负责那仓六部差税的征收（那仓已隶属噶厦，须交纳差税），及决断诉讼事宜。当时每个部落由1位“阿觉”或“波布”统领，并在所隶部落各设根布3名管理。1856年，噶厦在那仓第一次清点核查，建立了申扎宗（隶后藏），派去僧俗宗堆各一。为了便于派差征税和依法管理，那仓六部被分为了18个部落，直接隶属于宗政府。其中大部分部落下又有多少不等的几个属部（更小的管理单位）。对于这些属部，尚不知它们的名称和内涵。民改前申扎宗部落的组织层次如表三。

表三　那仓六部申扎宗组织结构

部落	属部
本措	羌玛等四部
雄梅	买玛等四部
处洛	达洛等二部
秋措	堆玛等二部
桑积	拉奴等三部
拉堆	拉强等二部
文部	吉龙等三部
本堆	仲仓等四部
贡那	吾堆等十六部
卓瓦	拉夏等三部
噶尔措	
当曲堆玛	
当曲买玛	
色瓦席恰	
俄巴卡	
色细	
日秋	
索树	

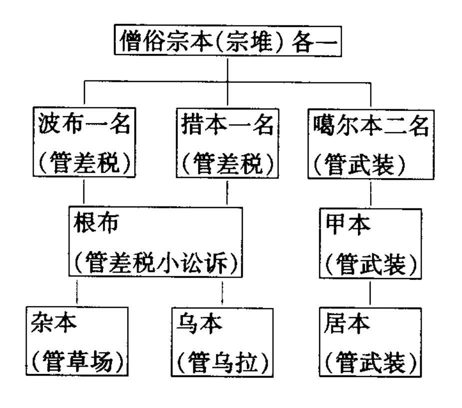
申札宗建立后，除由西藏地方政府派来僧俗宗堆各一外，还从当地选用波布 1 人，措本 1 人、噶尔本 2 人协助宗本管理，乃由建宗前的“那果珠哲”改称为“宗兰珠哲”的 6 人管理机构。

波布和措本 2 人负责征派 11 个政府所属部落的差税，11

个部落的头人均为根布。根布负责各自部落差税的征收，处理较小的诉讼，但重大案件须由“宗兰珠哲”或两宗本裁决。此外，属于寺院和贵族的7个部落也由7位根布分别管理，波布和措本则不管这些部落的差税事宜。[①] 在诸根布之下，还有负责草场事务的“杂本”（草官）共60人，负责组织支应乌拉的“乌本”（乌拉官）30人。

两位噶尔本共同负责军务，其下有4位甲本（按当地传统，从本措、雄梅、贡那3个部落各选1名甲本，另1名甲本从拉堆、卓瓦等部落中产生）。噶尔本、甲本所管军务除管政府所属部落外，也管寺院和贵族所属的部落，即申扎宗所有部落的民兵均由其指挥调度。甲本之下还有民兵小首领“居本”共20人。其组织系统如表四：

表四



① 本措、雄梅、处洛、秋措、桑积、拉堆、文部、本堆、贡那、卓瓦、噶尔措十一个部落属于西藏地方政府；另七个部落：当曲堆玛、当曲买玛、色瓦席恰属于色拉寺；俄巴卡属俄色衮寺；色细属色细寺；日秋属贵族白扎；索树属贵族多仁。

较早时期，那仓六部的所有头人均为群众选举产生，申扎宗建立后，波布、措本和两位噶尔本四大首领逐渐变成了父子世袭。到十三世达赖时，世袭制被废止，仍改为牧民选举。此后，波布、措本、两位噶尔本去世或辞职后的继任者，均由11个政府所属部落的群众选举，以多数人的意见为准。如果被选者超出1人，而选举的意见又大体相同，难分高下时，则经过“打日支”[①] 确定。波布、措本、两位噶尔本在1954年的待遇除各免征300头牛的差税外，平时身边还有4名侍卫官。外出时，可偕1位森本（侍卫官）安顿住宿，1位仲译（文书），1位索本（膳食官）安排饮食，以及3名侍仆。其中，噶尔本还可得到寺院和贵族所属7个部落奉送的一些钱物。每位根布和甲本年减150头牛的差税，乌本、杂本、居本每人每年减50头牛的差税。

那仓六部与羌日六部在宗政府建立前有某种相似之处，都是由6个相对独立的、自成一体的单位（措或如）组成的。然而，宗政府的建立，却使两者在组织层次上出现了差异，那曲宗的6部（以后分为7部）的组织基本得以保存，随着每1部之下的如瓦或秀卡成为对内对外自成一体的行政单位，成为本文所定义的部落后，原有的6部变成了6个（以后发展为7个）部落集团，并形成了部落集团中带管理性质的组织机构。而申扎宗的建立，虽然使那仓六部之下由根布管理的单位成了对内对外自成一体的行政单位，形成了18个部落（同样称为“措巴”），但并没保存原有的6部的组织，没有形成那曲宗那

① 一种类似抓阄的方法。详见《藏北牧民》第七章，安多雪穷部落简况一节。

样的部落集团。两相比较，尽管那曲宗与申扎宗大小相似，但在部落与宗政府之间，申扎宗却少部落集团这一管理层次。

三、三十九族——藏北东部六宗部落的组织结构

霍尔三十九族，又称为霍尔三十九措或霍尔德。故霍尔三十九措为三十九个部落的总称。历史上，三十九族在相当长的时期中，一直是一个自成体系的、相对独立的政治单位。约在14世纪前期，蒙古人古润乌伦台吉统治了霍尔德地区，成为第一代霍尔王。以后历经霍尔王世家八代人的扩张，到第九代霍尔王衮秋加时期（清康熙年间）形成了“夥尔（霍尔）三十九族”自成一体的统治体系。当时，王以下有本教侍僧60位、高相30位、大相30位、小相共60位——其中包括大根布、中根布、小根布各20位。公元1725年，清廷设西宁办事大臣，委任第十二代“霍尔王”赤加吉钦为三十九族基巧，直属理藩院夷情衙门。“基巧”府驻丁青，统管三十九族，下辖呷日本、伊塔本、达竹本3个千户，千户以下设有百户、“百江”（百长）等职的头人。[①] 当时，“其族内人户，千户以上，设千户一员，百户以上，设百户一员，不及百户者，设百长一员，俱由兵部颁给号纸，准其世袭”[②]，建立了千百户管理体制。1751年，三十九族由驻藏大臣直接管理，并开始给驻藏大臣衙门支差。

1911年清朝灭亡，1912年驻藏大臣及清军被逐，1916年

---

① 《西藏自治区概况》编写组：《西藏自治区概况》，第318页，西藏人民出版社，1984年。

② 《卫藏通志》，第506页，西藏人民出版社，1982年。

噶厦在此地设“霍尔基”，由噶厦任命僧官堪穷1人和俗官四品官1人担任基巧，前往三十九族轮流充任，并建立了巴青、比如、丁青3个宗。1942年，噶厦撤销“霍尔基”，将三十九族划归羌基管辖，并在原3个宗的基础上又建立了色扎、尺牍、聂荣三个宗。于是霍尔三十九族被分为6个宗，人称“措巴六宗”。各宗分属部落见表五。

表五43个部落中洛所为民主改革前兴起的部落，[①] 雅安部落情况不详，玛虚（麻尔旭）部落原为玛荣（麻尔如）的属部，朵巴部落也曾为赤如部落的属部，[②] 百日部落原系玉树四十族之一，约于19世纪中叶投奔西藏，归属三十九族；[③] 1924年尚存的岗如部落，头人为六品官，共185户，1942年时已分别并入冲仓部落和玛如部落；因此主体仍为39个部落。

噶厦在三十九族地区建宗后，将原两个千户和12个百户封为五品官，26个百长封为六品官。共封五品官14人，六品官26个。尽管品级不同，但均称为“本”，直属宗政府管辖。[④]

---

① 张宇光、赤桑：《藏北聂荣牧区民俗考》，第8页，西藏人民出版社，1987年。

② 扎娃：《西藏噶厦政府统治下的霍尔措三十九部族》，载《西藏文史资料选辑》第五辑。

③ 杨质夫：《夥尔三十九族之调查与研究》，载《西北通讯》，第二卷，第三期。

④ 《藏族社会历史调查》（四），第14页。

表五　　**藏北东部六宗所属部落表①**

宗	部落		头人官位品级	户数	定本
比如	（总称那雪九部）	果木休	五品	315	6
		比如	五品	323	4
		彭盼	五品	117	2
		达珠	五品	232	3
		热西	五品	385	
		查仁	五品	414	4
		森擦	六品	51	
		布作木	六品	77	
		那若	六品	81	
丁青	（总称琼布七部②）	那如	五品	730	7
		噶堆	五品	954	10
		噶麦	五品	448	4
		多尔虚堆玛	六品	121	
		多尔虚买玛	六品	150	
色扎		恰色	五品	524	4
		嘎尔康	五品	516	4
巴青		朱雪	五品	636	3
		竹居	六品	165	
		盖塔	五品	366	2
		木塔	六品	162	

宗	部落		头人官位品级	户数	定本
尺牍	（总称罗巴六部）	冲仓	六品	209	
		斯布塔	六品	37	
		玛如	六品	215	
		宁塔	六品	55	
		宁木	六品	32	
		玛荣	六品	81	
	（总称嫩查五部）	嫩查	六品	52	
		热松木	六品	27	
		质达	六品	51	
		顿巴	六品	38	
		央巴	六品	34	
		赤如	六品	78	
		朵巴		58	
		玛虚		54	
		雅安			
聂荣		杂玛尔	六品	239	
		阿堆	六品	88	
		阿美	六品	133	
		索德	五品	356	4
		格木	六品	107	
		巴乌	六品	70	
		百日	六品	119	
		洛所			

① 宗、部落两栏据《藏北牧民》表1.6所列；头人官位品级、户数、定本三栏据《霍尔措三十九族部族情况表》所列（见扎娃：《西藏噶厦政府统治下的霍尔措三十九部族》）。

② 杨质夫：《黟尔三十九族之调查与研究》称为“琼布七族”，载《西北通讯》，第二卷，第三期。

三十九族中五品官所管的14个部落均为大部落，其中最小的彭盼部落有117户，最大的噶堆部落有954户，平均每个部落约458户。其中除热西部落外，每个部落之下还有几个由噶厦封的定本进行管理，噶厦在三十九族地区共封定本44名。三十九族中六品官所管的25个部落，最小的热松木部落有27户，最大的杂玛尔部落有239户，平均每个部落约100户，这25个部落之下不再设有定本。三十九族中的40个部落（三十九族加上百日部落）不管大小，均为并列的一级组织单位，直属宗政府。

噶厦在三十九族地区所封的五品官、六品官和定本均为世袭，若本人无嗣，还可招婿或收养子承袭。在这些头人之下，各部落还有一些职能性管理头目，这些头目在各部落的数量、称呼不尽相同。主要有“伦布”、“仲译”、“甲本”、“基仲”、“根布”。其中“基仲”、“根布”等头目的主要任务是征派差税。这些头目的产生，均由部落提名，宗政府批准。

四、达木蒙古八旗——当雄宗部落的组织结构

当雄原为固始汗的夏季驻地，也是固始汗的部分军队驻扎的地方，称为达木（又译为当木、丹木）蒙古八旗。1751年，达木蒙古被划归驻藏大臣直接管辖。[①] 八旗即八个部落，部落头人为甲本。甲本由赛马会上跑马射箭评选产生，本领高强者担任。甲本之下的头人均由牧民选举，报驻藏大臣任命。八部落之上有基巧一人总管各部落。1912年驻藏大臣及清军被逐，

① 《卫藏通志》，第504页，西藏人民出版社，1982年。

1913年达木蒙古八旗由十三世达赖封赐给色拉寺，按照噶厦的政权组织建立了当雄宗，派宗本管理，其下仍为原来的八个部落。其中最大的曲考部落又下辖曲考、央基两个小单位。恩果部落下辖西托马、玉托马、江克三个小单位。① 当雄宗的部落内还有“措巴”（90—110户）、“居学”（90—100户）、“折恰”（7—30户）三种组织单位。“折恰”为支差小组，类似阿巴部落的“达秀”，“措巴”、“居学”同样为部落内的支差单位，这三种组织均按居民点划分，负责人为该单位的最富户，没有官衔。当雄宗部落的组织层次如下：

达木蒙古八旗当雄宗组织结构

部落	折恰	居学	措巴
窝托	7		
索布	7		
曲考	1	3	
恩果	2		3
潘加	7		
巴家	7		
娃休	7		
果查	6		

当雄宗的8个部落直接辖于宗政府，部落内设有甲本—藏

① 《当雄宗调查报告》中称为小部落，但从隶属关系看，应该是部落之下的一种组织单位。

革—坤都—居本（又译久本）—马本—休令等职管理部落事宜。这些头人一般依次有隶属关系。[①]

甲本为部落头人，执行宗本的一切指示命令，管理部落的行政事务。如帮助宗本登记人口，支派差税；3年清点1次牲畜；调解本部落的日常纠纷；维护部落治安；主持部落会议等。甲本由8个部落中年长的任职最长的藏革提升，并经色拉寺拉吉批准任命，终身任职。人选没有居住部落的限制。

藏革、坤都、居本为甲本的助手，协助甲本工作，传达甲本的命令。藏革由宗本在8个部落的坤都中挑选资历长的任命。坤都由宗本在居本中挑选任命，不究资历，以贿赂多少取舍。为了贿买1个坤都职务，有送银200品、牛5头，达1000元之数的。居本不计较年龄，也为行贿购买。马本、休令负责执行甲本的命令。休令的任务是收税时掌秤，马本则是管带地方兵，维护治安。

各级头人的待遇是：甲本至居本各级头人的差税全免；马本免二分之一的牲畜差税；休令免三分之一的牲畜差税。各级头人因公外出的全部差马和生活费用由部落牧民负担。甲本每年由部落牧民付给工资酥油30莼。3年1次清点牲畜时部落供给居本以上各级头人4—32莼不等的酥油作马费。

与那曲宗相比，当雄宗在部落与宗政府之间仍缺少部落集团的组织层次。当雄宗赖以建立的达木蒙古八旗本身只相当于那曲宗一个较大的部落集团，在此基础上建立的宗政府，不可能再存在部落集团的组织。

---

① 吴从众：《西藏当雄宗民主改革前的牧区调查》，载《民族研究》1960年第2期。

五、部落会议

为处理日常事务、调解纠纷及支派差税的需要，部落每年要召开几次不同类型的会议。按照会议的内容和规模，大体可分为综合性会议和专门性会议两类。

综合性会议：每年夏季赛马会期间，部落大都借此牧民集中的时机召开部落大会。会议由头人主持，参加者除各种小头目外，有的部落还须每户牧民派 1 名代表参加，允许牧民发表意见，主要解决 1 年内的重大事情。如清算当年差税，讨论摊派来年的差税，传达讨论宗政府的重要命令，处理重大的民事纠纷案件等。有时新头人的选举或任命、庆贺典礼也在这时举行。对于游牧部落来说，这次会议特别重要。如安多多玛部落每年夏天集中在错那湖畔的草场上放牧，其余时间则散居于唐古拉山北部辽阔的草场，常年迁徙不定。因此夏季赛马会期间举行的会议是多玛一年中规模最大、处理问题最多、每户牧民都须有人参加的集会。当雄宗的 8 个部落，七月赛马会期间有 1 年 1 次不可少的会议，这时每个部落的头人，在赛马会上搭 1 个帐篷，商量牧民的差税负担，甲本是会议的当然主持人。如果部落内发生重大事情，则由甲本召集居（久）本以上的头人开会，决定后由居本向群众传达执行。

专门性会议：一般内容较单纯，规模较小，除少数有一定规律外，大多根据需要解决的问题临时召开。这种会议各部落间有较大的差异。如那曲宗安多多玛部落头人每年要参加 1 次由宗政府召开的称为“东假”的会议，时间由宗政府临时通知，会议内容主要是下达西藏地方政府的政令和差税数目、人事变化等。头人接到任务后，即回本部落召集根布、马本等有

关小头目开会，将任务布置给有关人员去执行，部落开会的时间、地点由头人临时决定，一般选大家容易集中的地方召开，通知参加开会的人如果缺席要受到惩罚。游牧部落召开的会议分别有称为“差资”、“协资”、“雄玛米错”的定期会议和称为“迷错”的不定期会议，布置与差税有关的事宜。

总体上看，部落内除重要的事情需开会商量外，一般很少开会，普通的事情头人决定后下通知让人具体执行即可。不少部落头人居住地附近都住有1户（或1名）负责送信的牧民。

藏北牧区这种不同类型的部落会议和设立专门送信人上传下达的管理方法，适应牧区居住分散、游牧迁徙，但又在特定的时间内相对集中的特点。就其本质而言，藏北牧区的部落会议，完全属于一种行政管理的方法，与人类学中所说的部落社会以民主决策为基础的部落大会的性质完全不同。

六、部落与三大领主的关系

在藏北，部落与三大领主的关系有以下三种情况：

单一属主关系：这类部落的隶属关系单一，宗政府为属主的代表，宗政府的行政管理与属主的领属关系是一致的，部落头人由宗政府批准，差税向宗政府交纳。如属于噶厦的宗内，又属于噶厦的部落（如那曲宗的罗马让学部落、安多多玛部落等）以及属于寺院的宗内又属寺院的部落（如当雄宗属色拉寺、索宗属哲蚌寺）均如此。

双重属主关系：同一个部落有两个属主的关系。如那曲宗内的阿巴、托如、马拥3个部落原属噶厦，1943年达扎活佛当西藏的摄政后，噶厦把这3个部落封给达扎。但这3个部落并没有完全脱离与噶厦的关系。一方面受到代表噶厦的那曲宗

政府的管辖，向政府支外差，另一方面又受到达扎的代理人德强维色朗吉的控制，向达扎支内差。

兼管关系：散居于噶厦管辖的宗内的一些属于寺院或贵族的部落。除主要受属主的管辖外，也受所在地的宗政府的节制。如那曲宗桑雄部落集团9个部落内的嘎旦如瓦（属甘丹寺)、森巴达孜玛（属哲蚌寺森巴拉让)、赛东如瓦（属噶厦的孜恰列空）均受属主管辖，不支政府的外差，但在地方性事务方面则受到桑雄总管的节制。在治安方面，那曲宗的民兵是以部落集团为单位摊派的，桑雄部落集团的民兵数约为136名(另一说为100名)，其中嘎旦如瓦分摊13名，森巴达孜玛分摊3名，赛东如瓦分摊2名。在经济方面，藏北总管上任路过桑雄的萨次卡时，桑雄9个部落（包括属于贵族和寺院的部落）要共同送给1块酥油、1块奶渣糕和1腔羊肉，离开时要8匹马、25头左右驮牛、4个佣人。藏北总管到那曲后，9个部落还要集体送1头活牛做礼物。又如朗如宗的夏扎部落，属于贵族夏扎，向夏扎缴差税，头人由夏扎审批，但仍需给宗政府缴纳一些实物，如每年交给宗本两只羊，7尅奶渣，3年交给宗本一些毛绳、牛尾等。

部落与三大领主的关系不是固定不变的，通过封赐、赠送、没收等方式，部落可以在三大领主间转让，改变属主。安多境内的康赛部落属康赛活佛所有，主要在安多多玛部落境内放牧。1957年，多玛部落头人仁青央珠向绛基反映，说康赛差税轻，不公平，要康赛像多玛一样交差税。康赛活佛得知此事后，将部落献给达赖，成了达赖所属的部落。清朝时，达木蒙古八旗直属驻藏大臣，在民国初年驱汉事件中，色拉寺出力很多，1913年十三世达赖把它封赐给色拉寺，建立了当雄宗，

并隶属于色拉寺。

民主改革前藏北牧区宗以下的基层政治单位的管理完全属于行政管理的方式，但其行政管理的模式有自身的特点。尽管其组织结构可以分出几个层次，但行政权力的行使却不完全是层级式的。部落在地域上（大部分部落有自己的地域）、政治上、经济上对内对外作为一个单独的实体单位，处于牧区基层行政组织的关键位置，宗政府（或领主）主要是以部落为单位进行统治的。在某些地区（主要为那曲宗内）几个部落聚居在一起，形成部落集团，构成一个地域性管理单位。部落集团对所属部落有一定的行政管理权，但自身并未在政治上、经济上构成一个单独的行政单位。桑雄部落集团即是一例，桑雄 9 个部落分属不同的属主，一方面直接受属主统治，另一方面又接受桑雄总管的管理。藏北的部落内部，还有自身的管理方式，一般要分出更小的单位。那曲宗内最大和较大的多玛、阿巴部落分为几个“林”（几个部分），“林”之下还有称为“达秀”、“居秀”的以支差为主的组织。当雄宗的部落之下则有称为“折恰”的支差小组和称为“措巴”、“居学”的以支差为主的组织单位。藏北部落内的组织结构和管理方式有较大的地域性变异。

藏北部落的各级组织为首领负责制。部落（包括部落集团）一般有 1 名（个别的有二三名）头人全面负责行政事务，部落集团的负责人往往由部落集团内某个较有势力的部落的头人兼任（如阿巴部落头人也是桑雄部落集团的头人，具有双重身份），部落内的一些类似支差小组的单位，则往往由头人指定一名牧民负责。

部落头人之下还设有多少不等的几名职能性头目以辅助头

人具体管理某方面的工作。部落内最基本的管理工作为差税和治安，藏北大多数部落均设有专人分管这两方面的工作。少数较大的部落内还有人负责文书方面的工作，而一些较小的部落，上述的工作往往由头人兼管，其下不再设立职能性头目。部落（包括部落集团）头人、职能性头目以及部落内的小单位的负责人，在藏北没有统一的名称，因地区，甚至因部落而有较大的变异。同样一个名称在甲地指的是部落头人，乙地可能是职能性头目，丙地甚至会变为部落内的小单位的负责人。例如“居本”在那曲宗安多多玛部落是“居秀”的头目，在达木萨迦宗则为部落头人，在朗如宗则为部落头人（达若）的助手。因此，某一名称的职能，只能在特定地区的部落组织中才能弄清。

部落头人的产生分为父子世袭和选举两种，骨系世系往往是两者结合的产物。父子世袭的世袭权一般来自于上级政府的封赐，如清代的驻藏大臣和此后的达赖喇嘛、噶厦地方政府等。选举制则是部落自己固有的制度。民主改革前有牧民选举、小头目中推举等，但最后须经宗政府批准。职能性小头目的产生主要为选举制和头人任命制两种，民改前有些职能性小头目选举后还须经过宗政府批准。当雄宗内部落头人的产生较为特殊，有升任和贿买等现象。部落头人、头目的任期有3年、7年、不定期、终身制等，各部落均有惯例，但部落间则无统一规定。部落头人、头目的待遇主要是减免差税，其具体减免数字因部落而异。除此之外的一些报酬，如占据一块草场，部落供给一些实物等，各地差异更大。部落的头人仍需为属主支差税，从事牧业生产，与脱产的行政官员有着本质的差异。

第三节　法律规范与地方武装

一、法律规范

在藏北，明代帕竹政权的《十五法》，明末清初修订的《十三法》、《十六法》等成文法，以及布告中的“山林禁猎令”、“治匪法”等律令也为人所知，但一般是只知其名，不知其具体内容。不过，由于长期的流传，这些成文法的基本精神及一些具体的规范已经深入到民间，成了制约人们行为的法律规范。这种转化后的法律规范与原有的成文法已有一定差别，一方面它体现了成文法的精神，另一方面又糅合了习惯法的内容，甚至伦理道德的准则。下面就将藏北牧民较为熟知的、属于刑法和民法的内容分类归纳如下：

（一）刑事法律规范

1. 惩治杀人罪的规范

在藏北牧区，非法侵害他人生命的行为，要受到严厉的惩罚。在桑雄、安多多玛等地有这样的口诀：“杀了人的话，人皮要用金子撑开。”意为杀人须赔偿命金。在安多多玛，一般1个普通牧民的命价约为牦牛100多头或羊400多只。1个僧人命价为牦牛200—300头。在当雄宗，富者杀人赔命价银1000两，罚给色拉寺喇嘛布施10—12次茶，每次藏银80品，被捕时打100皮鞭，入狱时打100皮鞭，向宗本行重贿之后，关两三个月即可释放；贫者杀人，被捕时打100皮鞭，入狱时打100皮鞭，因无力偿命价和罚款行贿，再打400—500皮鞭，如没被打死，则上脚镣手铐，戴枷3—5年后释放。

2. 惩治盗窃罪的规范

对于窃贼的处理，在桑雄流传着这样的口诀：偷佛像偷一赔千；偷高僧（的东西）偷一赔八十；偷僧人（的东西）偷一赔九；偷官员（的东西）偷一赔五；偷与自己地位相同者，偷一赔四；偷穷人赔原物，并另加一稍次的东西（如偷1头牛，除赔1头牛外，再加1只羊）；放羊者偷1只山羊赔9只山羊。除赔偿财物外，视情节轻重，有时也有一定的肉刑惩罚。在当雄宗，偷盗牲畜除按价偿还失主外，偷1头牛罚银50两，偷1匹马罚250两，偷1只羊罚10两。盗窃犯被逮捕先打200皮鞭，入狱时再打100皮鞭。

对初犯和惯犯的处理，有的部落还有轻重的差别。1958年，桑雄订立了一条法律规范。内容大意为，第一次偷窃者偷一赔三，并且打100皮鞭，若想免打，则交藏银25两；第二次偷窃者，仍偷一赔三，打200皮鞭，若想免打，交藏银50两；第三次再犯者，除偷一赔三外，酌情处以剜眼、砍手、割腿肚筋等酷刑。

3. 惩治出口伤人及诬告罪的规范

在桑雄，对发生争吵出口伤人者的惩罚，流传着这样的口诀：对官说错了话罚“参苏”，对民说错了话罚“卡节”。“参苏”为25两藏银、1条哈达，“卡节”为5两藏银、1条哈达。其具体的惩罚如下：与属主发生争执罚25两藏银、1条哈达；与寺院活佛发生争执罚9两藏银、1条哈达；与富绅发生争执罚7两藏银、1条哈达，与一般牧民发生争执罚3两藏银、1条哈达。

在桑雄，对诬赖别人为小偷者，还须赔偿名誉费。一般诬陷别人偷1头牛者，须赔1只羊，1条哈达；诬陷别人偷1匹

马，须赔1头牛，1条哈达；诬陷别人偷1只羊，须赔5两藏银，1条哈达。

4. 惩治失火烧草场罪的规范

在藏北，失火烧草场属重大案件，罚款很重。罗马让学部落规定，马在失火面积周围走，1马步距离罚藏银9两；纵火者要挨皮鞭。如果查找不到纵火者，则由失火的部落集团负责赔偿。

显然，藏北牧区对刑事犯罪主要采用经济赔偿、笞刑、枷刑三者相结合或选其中一两种的惩罚方式。

（二）民事法律规范

1. 调整婚姻家庭关系的规范

在藏北牧区调整婚姻家庭关系的法律规范多以习惯的形式存在。关于婚姻方面主要有三：1. 等级内婚。西藏法律把人划为三等九级，属于中间等级的牧民们一般不愿和下等的"贱民"如铁匠、瓦匠、猎人等通婚。2. 血亲禁婚。同骨系的人严禁通婚，严禁发生非婚的两性关系。至于母方亲族和父亲姊妹间的姻亲通婚或发生性关系的范围也有严格限制。但其界限各说不一，有9代、7代、5代、4代之内禁婚的说法。违反上述禁例，要受到社会舆论的强烈谴责乃至严厉惩处。严重的要在面额上盖"狗"字火印，逐出本部落。3. 跨属主部落间的人结婚。不同属主的部落牧民之间婚配，娶进（招赘）的一方，除向自己的部落报告外，要向嫁出（赘出）一方部落请求同意，并向对方部落交纳"本卓"（意为赎身费）之后，持此凭据出嫁或入赘的人所生的子女的人身就不属原领主，而属于迎娶方（招赘）部落的领主。"本卓"费在不同时间不同部落间不尽相同。阿巴部落早期的"本卓"为5两藏银，后来为

15两，临近民改前为50两。没有交“本卓”费的男女婚后所生子女，往往是男孩属男方领主，女孩属女方领主。有的地方不同部落间的牧民结婚，还有 一人换一人的规定。

除上述禁例外，牧民结婚自由，一夫一妻、一夫多妻、一妻多夫均为习惯法认可。娶妻、入赘、离婚、再娶、再嫁都不受歧视。结婚没有成文的法律手续，离婚也一样。离婚如发生纠纷需请人裁决时，一般要送裁决人一只羊或一头牛的礼物。

牧区两性关系较自由，非婚生子女不受歧视。有的地方非婚生子女男归男方女归女方抚养，有的地方非婚生子女一般跟母亲，但男方要给抚养金。在桑雄，一个非婚生子女一般是给1头牦牛或6只绵羊。

2. 有关财产继承的规范

藏北牧民分家一般是不分男女亲疏（孙子、孙女、媳妇、女婿、养子、养女、私生子）均一视同仁，平均分配，每人一份。有的地方则父母要得“老份”，即分家时每人一份，父母多得一份，这多得的一份称为老份。分家时，已脱离家庭并携走一部分财产的人，则不能再回家来参加分配。父母去世，财产由当时在家的儿女共同继承。绝户无人继承者，则视当时情况酌情处理，有的是财产分给部落牧民，同时将其承担的差税也分摊给得财产的牧民。也有的是找其他人来继承财产，并承担差税。

3. 调解日常纠纷的规范

藏北牧民的日常纠纷大多用赔偿损失的方法解决。如无理伤人者不是被打皮鞭，便是罚其赔偿财物。又如狗咬人也须赔偿财物，在桑雄狗咬伤人赔1头奶牛，咬出牙印赔1只绵羊，被惊吓赔1只山羊。

民主改革前，藏北牧区没有严格的诉讼法，故诉讼程序、司法权限等没有严格的、统一的规定。大多数情况下，民事案及较小的刑事案由部落或部落集团的头人处理。但个别的也有例外，那曲宗孔马（或译库尔茫）部落的头人有权处理包括杀人案在内的刑事案件。而当雄宗部落的头人基本上没有司法权，一般只能调解家庭纠纷。

部落处理案件的方法除小偷处以鞭打外，多半是调解，有的部落也用掷骰子的方法，点多为胜。有时原告与被告各说自己的理由，再问证后，头人便作处理。重大的案件一般是由部落或原告写出诉状，上报宗政府。宗政府收到诉状后派人传讯原告和被告，如果确知是犯人，则将其抓获。一般的案件由宗政府的一般公职人员审理，重大的案件由宗本审理。判案的方法有查访、对质、拷问、原告赌咒发誓等，并依照情节轻重加以惩罚。除罚赔偿金外，还有戴脚镣、手铐、木枷、鞭笞等刑法，甚至还使用剁手脚、抽脚筋、挖眼睛等刑法。

监禁有三种方式：一是重犯关土牢，在藏北，羌基和一般的宗政府都有土牢，多设在宗政府房屋的最下层。土牢一般没有专门的看守，往往是由来宗政府支乌拉的人轮流看管，犯人的食物也由各部落派人供给。二是判决后将犯人戴上镣铐或木枷，让其流浪街头，以行乞为生。三是将犯人戴上镣铐后，指派给某一户牧民，让其供给食物并加以看守，如犯人逃跑，则拿牧民问罪。

藏北牧区的法律规范有其自身的特点。首先是政法合一：藏北没有专门的司法机构，以政代法。司法权限、审判方法、惩罚轻重均有一定的地域性变异。其次是人治为主：藏北的法律规范是一种粗疏的有弹性的规范，审判者进行裁决随意性很

大，加上行贿受贿和所谓神判的因素，法律规范在实施中出现了较大的变形。第三是等级差别：藏北的法律规范明确规定了不同等级的人犯法，对其惩罚轻重不一。第四是注重经济惩罚：不但民事案可用经济惩罚的方法解决，就是杀人等刑事案也可通过经济赔偿的方法减轻或免去服刑。

二、地方武装

民主改革前藏北有两种地方武装力量，一种主要是以宗为单位自上而下建立的民兵组织，另一种为部落牧民自身的防卫方式。

（一）民兵组织

藏北的民兵，又译为“地方兵”，在那曲宗称为“玉马”。各地民兵组织建立的时间不详，从那曲宗阿巴部落 1910 年开始支岗哨差的情况看，至少那时那曲宗已有了民兵。

民兵的数量各宗也不一样。20 世纪四五十年代时那曲宗有 800 人，[①] 当雄宗 200 人，申扎宗约 250 人，达木萨迦宗 270 人。民兵的来源均在本宗所属的部落内摊派，一般人多势大的部落摊派的人多，反之则少。如那曲宗 800 民兵的摊派数如下：巴尔达部落集团 200 名，安多部落集团 200 名，强玛部落集团 100 名，桑雄部落集团 100 名，罗马部落集团 100 名，格尔瓦部落集团 100 名。那曲宗各部落集团的民兵数又进一步分摊到部落。如桑雄部落集团的民兵数分摊如下：阿巴 40 名、托如 18 名、马拥 26 名、苏如切瓦 22 名、森巴 8 名、赛东如

① 同一个宗的民兵数，不同时间不尽相同。那曲宗 1942 年以前为 500 名，之后才增为 800 名。

瓦2名、嘎旦如瓦13名、扎江4名、森巴达孜玛3名。[①]

民兵摊派的原则各部落不尽相同。大体说来有以人户为基础摊派的，有以差牛数为基础摊派的，还有选派的。安多多玛民兵属于选派制，一般是从人多富裕的家庭中挑选。达木萨迦宗的民兵则是按牛羊数摊派，全宗算六个半部落，每个部落交14个“玛冈”的差税，共计91个“玛冈”，每个“玛冈”摊派3个民兵，全宗共约270名民兵。阿巴部落有20个“玛冈”零13个“单果”，规定每个“玛冈”出两个民兵，共计应出41名，去掉尾数为40名。而在三十九族地区，则是9户人家出1名民兵。

藏北的民兵组织大体参照藏军的建制，设有“代本”（类似团长）、“如本”（类似营长）、“甲本”（类似连长）、“定本”（类似排长）、“居本”（类似班长）等职。在三十九族地区噶厦征集过1000多民兵，“委派‘代本’1人统率。‘代本’以下每250人设‘如本’1人；每百人设‘甲本’1人；每25人设‘定本’1人；每10人设‘居本’1人”[②]。在羌基管辖的地区，第一任羌基总管帕拉指派安多多玛人白丑任代本，其下设有居本一职，没有设如本和甲本。到第三任总管土丹桑颇时期，他自兼代本，又增设了如本、甲本二职，健全了民兵的组织系统。

民兵的首领一般由当地人担任。1950年噶厦在三十九族

---

① 上述数字合计共136名，与100名的摊派数相差36名，这可能由于民兵平时在家，有事才集中，数字较虚，规定摊派数与实际摊派数之间出现了一定的差距。

② 扎娃：《西藏噶厦政府统治下的霍尔措三十九部族》。

地区征兵后，任命当地朱雪（又译卓削）部落的头人代理代本，命玛荣（又译麻尔如）部落的头人当如本，又从丁青、申扎、比如、聂荣四宗的部落中挑选了四名头人当甲本。担任民兵基层首领的人，一般枪法好，勇敢善战。

藏北的民兵平时均散居在家，从事畜牧业生产，有事才集中，平时不发给枪弹，也无任何待遇，与一般的牧民无异。打仗时视情况向宗政府领取枪支弹药，打完仗交回枪支，民兵返家。民兵中的首领除执行任务时按其职位的高低发给不同的报酬外，平时也有一定的报酬，平时用的枪支弹药均由那曲宗政府发给，其他的报酬没定数，一般每年领 12 袋青稞。民兵在执行任务或集训时所需武器和给养一般由所在部落提供。供给的方法有两种，一种是由出兵差的人户负担，如三十九族地区 9 户人家出 1 名兵差，这名民兵的给养则由这 9 户牧民负担。另一种则是由部落统一支付，然后按计差单位分摊给部落内的牧户。[①] 供给的数量，不同时间、不同部落不尽相同，没有统一规定。民主改革前当雄宗 1 名民兵每月补助糌粑 1 尅、酥油 1 瓨、藏银 80 两。那曲宗在门堆巴任羌基基巧时命令民兵在各部落山头上“放哨”。“放哨”时罗马让学部落给每人配备 1 支枪、1 匹马，月发糌粑 30 赤（或奶渣）、酥油 1 瓨、砖茶 1 块、羊 1 只。枪、马向富户租借，租借费和民兵给养，按各户负担的“单果”数摊派。

民兵的任务主要有三项：第一项是根据西藏地方政府的需要，临时征集，执行某项与打仗有关的任务，任务结束即返回家。阿巴部落从 1932 年至民主改革，共征集过 5 次。“1932

① 计差单位藏北各地不一，有“单果”、“章巴”等。

年征集了40名，称为警卫兵，集中了3个月。1940年据说要同哈萨克人打仗，集中了月余。1941年与马步芳军打仗，准备了一次。1945年准备了一次。1949年昌都战役前夕……又征集了一次。后面几次，征集的人数不详。”[①] 噶厦在三十九族地区共征民兵4次，最后一次为1950年，“目的是为了增强藏军实力，阻挠人民解放军进军西藏”。所征集的民兵与藏军统一编为“匝当”代本团，发给民兵几支“九子枪”，用作警卫代本的武器，另外还发给了几箱炮弹。由于民兵与藏军经常闹矛盾，尚未打仗，就被解散回家。[②]

第二项是藏北各地常年性的放哨巡边的任务，大多也由民兵承担。申扎宗有4个哨卡，每个哨卡设有哨官1人、哨兵50人，负责观察有无外人入侵。西藏地方政府派兵看守藏北与东、北邻省的边界，需哨兵放哨，那曲宗阿巴部落从1910年开始至1951年止，每年需派哨兵8人，分为两批，每批4人，巡哨4个月，并供给哨兵食物和马（8匹）、驮牛（16头）、火枪（8支）。马、牛、火枪用后交还原主。

第三项是维持当地的社会治安，巩固宗政府对牧民的统治。申扎宗平时有200民兵备有马匹、武器等一应用品，整装待发，遇有敌人入侵，俟两位噶尔本发布号令便立即出击；倘遇重大危险，另有300名后备民兵增援。这些民兵每年春夏季还要到几个大盐湖保护前往采盐的本地人不受侵袭。

藏北的民兵看起来数量很大，但尚未建立严格的组织，不但平时散居在家，而且也没有定期的集训制度，有的是利用赛

① 《藏族社会历史调查》（三），第134页。

② 扎娃：《西藏噶厦政府统治下的霍尔措三十九部族》。

马会打靶训练一下，更多的则是临渴掘井，要打仗时才临时集训。因此各宗、各部落的民兵数，主要为规定数，在需要时以此为基础征集。至于民兵个人，其身份并不是固定的，部落内并没有明确区分谁是民兵，谁不是民兵，而是每次征集时，派谁（征集谁）去当民兵，谁就成了民兵。

（二）部落牧民的防卫方式

藏北牧区的牧民大多都有枪支弹药，这是自身防卫需要，也是狩猎、保护羊群免遭狼咬的需要。民主改革前安多多玛部落内大部分人家都有枪支，少的一支，多的四五支，是藏北有名的民风强悍的部落。而安多嘎加部落的人户不多，大约 40 余户，至少也有 40 多支枪。藏北其他的部落也如此，每个部落都有枪支武器，其差别只是数量多少的不同。

民主改革前藏北地广人稀，匪患、抢劫、械斗并非偶然的现象，部落的牧民为了自身的安全形成了自己的防卫方式。藏北不少部落都有 1 个马本（有的部落有几个）。马本有的为部落头人任命，有的还需宗政府批准；有的为牧民选举，头人批准即可。安多多玛部落的马本是由头人任命，任命时只需向新马本献 1 条哈达，向群众宣布即可。达木萨迦宗的马本则须经宗本批准。安多雪穷部落的马本则是由部落头人和有威望的老人提出几个候选人，然后用“打日支”方法选举 1 人，并由头人批准。马本的任期长短不一，有的三五年一换，大多则是可长可短。当马本期间，一般适当减少一点差税，具体减少数字，各部落不一。马本的任务是负责部落的安全，组织指挥械斗，一般部落间的小械斗由马本自行决定处理。如果发生大的械斗，则由部落头人召集有关人员商量决策，在部落内组织牧民，由马本带队出征。

在藏北还有一部分部落没有马本，治安由部落头人兼管，如罗马让学部落就没有马本。当雄宗部落的防卫较特殊，由于当雄的部落没有地域界限，各部落牧民交错居住，因此，全宗按居民点划分为 12 个区域性的武装防卫组织，这种组织称为“马学”。“马学”的负责人，由住在“马学”之内的部落的最高头人担任。如发生匪盗袭击，追捕所需费用全部由“马学”负担。

藏北牧民的防卫方式是特定的社会环境、自然环境的产物，人们需要武力保护自己，武力征服自然（狩猎、保护羊群），枪支成了人们生产生活的需要，在此基础上形成了一种特殊的群众武装力量。

第四节　藏北牧区部落的性质

民主改革前藏北牧区的部落与原始社会的部落相比，有着本质上的差异。首先藏北的部落虽然是单独的行政单位，但不是独立自主的社会单位。在部落之上还有宗政府、三大领主的统治。世袭的部落头人的世袭权均来自清代驻藏大臣和达赖或噶厦的批准，非世袭的部落头人虽由牧民选举产生，但最后须由宗政府批准。法律方面，部落一般有权处理民事案件，而刑事案除少数获得宗政府特许的部落（如那曲宗孔马部落）外，则一般由宗政府审判。地方的安全也在一定程度上依靠宗政府建立的民兵组织。经济上，部落还是为三大领主支差的实体，每年须完成额定的差税，从而摊派、收缴差税成了部落头人最主要的工作。从组织结构看，藏北的部落并不是血缘集团，而是以地缘为基础形成的群体。部落内不存在原始社会的那种民

主，而是以大大小小的头人为核心的行政管理体制。因此，部落是西藏牧区地方行政管理体系中的基层行政单位。

尽管如此，西藏地方政府尚未在藏北部落中建立统一的行政管理体制，部落的名称各地不一（“措巴”、“学”、“秀卡”、“如瓦”等）；部落的规模差距极大（那曲宗内最大的多玛部落民主改革前有约 1000 户，而荣孜如瓦才 15 户，相差近 70 倍）；部落内更低层次的组织单位各地也不尽相同，有“居学”、“达秀”、“折恰”等区别；部落头人和职能性头目的名称、数量各地也有很大的差异。显然，西藏地方政府对之没有进行统一的规范，大体上是在保存部落原状的前提下对部落进行统治的。

最后，简要分析藏北牧区的部落是否类似于“马尔克公社”。首先，“马尔克公社”具有公有制和私有制二重性，虽然它放弃了农业公社中耕地和草地在各个社员中定期重新分配的权利，但“对于它在这些土地上的其他权利，却一条也没有放弃”。如耕地内发现财宝，首先属于公社；耕地的利用，受到公社的监督和调整；耕地在休耕期间则变为公共财产，供整个公社当牧场使用。除此以外的森林、牧场、荒地、猎场等，仍为公社公有，共同使用。可见马尔克公社内，公有制的因素大大超过私有制。而藏北牧区的大多数部落尽管草场为部落公用，但人们认为是财富的牲畜却是完全私有的。在地广人稀，载畜量从未饱和的地方，人们并不认为草场是重要的财富。在人畜相对稠密的地区，头人、富户占据草场专用的情况随处可见。其次“马尔克社员除了拥有平等的土地份额和平等的使用权以外，当初他们在马尔克内部参加立法、管理和裁判方面，都拥有同等的机会。他们定期地或经常地（如有必要）举行露

天集会，商定马尔克的事务，审判马尔克中的不法行为和纷争”[①]。显然马尔克公社内人与人的关系是平等的，是一种民主管理公社事务的方式。而藏北牧区的部落在等级森严、阶级对立的条件下，是一种以头人为核心的行政管理方式，政治上与马尔克公社有着本质的差异。

---

① 恩格斯：《马尔克》，载《马克思恩格斯全集》19卷，第358—359页，人民出版社，1965年。

马克垚：《西欧封建经济形态研究》，第254—255页，人民出版社，1985年。

第六章 家庭组织

家庭是以婚姻和血缘关系为纽带结成的人类生活的基本组织形式之一。人们为了自身的繁衍和生存，缔结婚姻而组成了家庭。藏族不同阶级、阶层的家庭，是构成藏族社会的细胞。西藏的家庭组织具有鲜明的阶级、门第结合的封建特征，每个家庭的事务和财产的处理，都要由父亲或长兄、赘婿等男性家长来主持，妻女要操持家人的衣食和日常生活，要尊重家长的地位和尊严。离婚的男女和非婚生子女仍是家庭中的一员，不受社会歧视。

在西藏，组成封建家庭的婚姻关系除了农奴主贵族和农奴两大阶级禁止通婚外，还严格遵守血缘外婚，不仅严禁父系和母系血统亲人内部联姻，同族和姑、舅、姨表亲属之间亦不得联姻。

西藏的家庭主要是一夫一妻制形式。由于民间的习俗、社会的条件、家庭的财产管理和劳役负担等等，除一夫一妻制家庭为主要形式之外，还存有一妻多夫制家庭和一夫多妻制家庭。据中国社会科学院民族研究所在西藏民主改革以前对拉萨市区、后藏地区和藏北牧区等地 758 户家庭的实际调查，一夫一妻制家庭有 634 户，占调查总户数的 83.64%；一妻多夫制

家庭有91户，占调查总户数的12%；一夫多妻制家庭有33户，占调查总户数的4.36%。[①] 一妻多夫制的家庭中有：兄弟、叔侄、义父子、表兄弟、朋友等共娶一妻；一夫多妻制的家庭中有：姐妹、母亲及前夫之女等共嫁一夫；还有兄弟二人娶姐妹二人共妻共夫。在一妻多夫制的家庭中，年长之夫为家长；一夫多妻制的家庭中，妻无嫡庶之分。西藏地方这两种家庭形式，有其历史渊源和经济条件，因而得到了人们的理解和承认，在社会上不受歧视和非议。

除了尼姑和格鲁派僧人不能结婚之外，萨迦、噶举、宁玛等非格鲁派寺庙中的僧人亦受格鲁派影响而不结婚。藏族青年男女到二十几岁成年，秉承家长之命经媒人介绍结婚，组成家庭。藏族的家庭很少有数代同堂或妯娌同处的大家庭。对入赘、过继、收养的男子与家族的成员一视同仁。

第一节　贵族家庭

西藏封建农奴制社会中，官家（封建地方政府）、贵族和寺院上层僧侣是三大领主阶级，这些农奴主及其属下的代理人，约占全西藏总人口的5%左右。西藏的贵族在不同时期有所增减，大约在清朝初期，曾有175家受封任职，据不完全统计，有大小贵族200余家。西藏民主改革以前在噶厦登记备案的197户贵族中，有大贵族25户，中等贵族26户，小贵族

① 西藏社会历史调查组编：《藏族简志》（上），第90页，中国科学院民族研究所，1963年。

146户。①

西藏二十余户大贵族占有大量的财富，具有显赫的权势。这些大贵族的形成，大体上可以归纳为三类：

第一类大贵族称为“第本”（སྡེ་དཔོན）。他们的祖先曾经立过功劳或者曾经是名门望族的后世，这类贵族共有5家：1.多仁（康济鼐家族），2. 帕拉（不丹贵族的后裔），3. 通巴（自称吐蕃吞弥桑菩扎的后裔），4. 多喀（又译为朵噶、朵喀，即绕噶夏，自称吐蕃贵族的后裔），5. 拉加里（吐蕃王室的后裔）。②

第二类大贵族称为“亚豁”（ཡབ་གཞིས）。他们是历辈达赖喇嘛的家族成员，除一至六辈达赖的家族未曾进入和九世达赖的家族绝嗣之外，自1729年清朝中央封七世达赖的父亲为二等公爵之后，历辈达赖的父亲均依例受封为公，因而也就晋身于西藏大贵族的最高贵的圈子之中。这类贵族共有6家：1.桑颇（七世达赖家族），2. 拉鲁（八世和十二世达赖家族），3. 宇妥（十世达赖家族），4. 彭康（十一世达赖家族），5.朗顿（十三世达赖家族），6. 达拉（十四世达赖家族）。③

第三类大贵族称为“该尔巴”（སྒེར་པ）。他们有的出自名门，有的出自权贵，都曾经有人担任过噶伦。这类贵族约有十余家，比较著名的有：索康（自称是四世达赖家族）、霍康

---

① 西藏自治区概况编写组：《西藏自治区概况》，第241—243页，西藏人民出版社，1984年。又参见：［意］毕达克：《1728—1959西藏的贵族和政府》，沈卫荣、宋黎明译，中国藏学出版社，1990年。

② 前面四家都曾经有人担任过噶伦。

③ 十四世达赖喇嘛家族达拉没有担任过噶厦的职务，其余五家都曾经有人担任过噶伦。

(颇罗鼐家族)以及曾经担任过司伦、噶伦等要职的夏扎、擦绒、雪康、贡桑子、詹东、让巴等。还有阿沛、江洛金、赤门等。

西藏的这二十余家大贵族家庭之间,通过互结婚姻,构成了一个严密的关系网,组成了一个炙手可热的强大的势力集团。

擦绒家族在近代就先后有数人担任过噶厦要职,在民主改革以前,这个家族曾与宇妥、彭康、多仁、霍康、夏扎、雪康等家族乃至不丹王国的皇家结成婚姻关系。

宇妥家族与索康家族联姻,其姐妹辈还嫁到擦绒、闷堆、哲苏、索解、赤门各家,有1个姐姐曾先后嫁给江洛金和吉甫的子弟,宇妥的6位姐妹分别嫁给索康、阿沛、贵族桑木林、贵族玛朗巴和贵族遮苏。再看宇妥的姐夫贵族吉甫·洛桑奔登的长子吉甫·仁增多吉,他1940年入赘原西藏地方政府总司令、大贵族贡桑子·凯墨家为婿。其他4个儿子则共娶原西藏地方政府僧官大贵族帕拉·土登为登的妹妹为妻。吉甫·洛桑奔登的1个女儿嫁给后藏贵族夹然巴。而帕拉·土登为登的妹妹嫁给日喀则贵族团康为妻。贡桑子·凯墨的女儿嫁给后藏贵族四品官迪来勒布登为妻。又如贵族擦绒的女儿,无一不是嫁给贵族世家的,其中1个嫁给贵族车仁的儿子。

从上述典型例证可知,在西藏的农奴主贵族家庭中,近亲、远亲都攀扯得上,他们之间的利害关系,常常通过姻亲编织起来。从属于政治和经济目的的西藏大贵族家庭之间的婚姻,首要的并不是男女间的爱情。

贵族家庭在通婚过程中的请媒、择偶、订婚、结婚、宴客等繁文缛礼是很多的。首先要为儿子暗地选好一至几位姑娘,请喇

嘛占卜，与谁结缘合适。择定后，即托媒向女方父母求亲。经送礼谈妥后，再请喇嘛占卜，择出订婚吉日。订婚宴要在未来的新婚房中举行，宴会前要向女方献哈达礼物。这次男女双方相会，藏语称“龙哈”，要给姑娘母亲一定数量的“努任”，意为“哺乳钱”。无论姑娘母亲在世与否，“努任”都是要送的。交了“努任”后，双方父母就在媒人面前订立婚约，然后择定婚期吉日。结婚前夕，男方组成1支迎亲的男子马队，由一位喇嘛率领到女家。喇嘛持一小旗，旗上绘有神秘的群星天文图案，藏语称“丝巴霍”，是驱鬼逐怪的。迎亲队伍中，要有一匹产过小驹的、鞍具俱全的牝马，做新娘到新郎家的乘骑。

新娘离家前，先由喇嘛祈求家神允许出嫁，继由近亲代表赞美一番神旗后，把1支缠有五色布条的箭插在新娘的衣领上，便宣布开始喜结良缘了。新娘离家前要哭天喊地，表示离家的悲伤。迎亲队伍在前，送亲队伍在后，踏上行程。到夫家门前下马后，要踩在撒有青稞和茶叶的地上。新郎母亲提着一桶牛奶欢迎新娘。新娘用左手中指浸奶水，向天弹洒几点，表示感谢神灵后，方能进门。新娘要坐在新郎身旁和双方亲属围坐一起用餐，互送礼物。之后把新人送上屋顶，由喇嘛诵经，祈求家神庇护新娘。当屋顶竖起一杆经幡时，新娘家的代表即庄严宣布，从此新娘同新郎家的其他成员一样，享有平等的权利。婚后第一月，新娘不得入公婆的住房。1个月后，公婆正式召见新婚夫妇，从此新娘就随便出入公婆住房了。上述的婚姻程序，主要是贵族农奴主和少数富裕差巴在解放前的婚俗。①

---

① 参见夏格巴著，苏发祥译：《西藏人的婚礼》，载《民族译丛》1991年第2期，第46页。

贵族家庭中，为保持男子特别是长子在家庭中的特权和保持世家贵族及其爵位的存在，采取了一系列措施。如前述的阶级内婚制，结成贵族世家的势力集团。由长子出面结婚的兄弟共妻，不使家财分散、人力分散等。在封建家长的主持下，有人出仕做官，有人入寺为僧，有人为商获利，有人掌管庄园剥削，在政与教的两条晋升路上，能够出人头地，攀上高枝，在经济上能够无止境地聚敛财富。兄弟共妻家庭的这种情况，在大小贵族中是比较多的。如山南民主改革前被称为吐蕃王后裔的拉加里赤钦拉·郎杰加措与其弟年扎两人共妻，目的就是为了保持家业的永兴不衰。又如恰巴·格桑旺堆早已结婚生子，他们夫妇二人同毫无血缘关系、被西藏噶厦政府封为四品官的富商邦苏（邦达仓的非婚生子）商妥合为一家共妻。

某家贵族要是绝嗣，也要在贵族世家中或招赘，或过继收养，以使原封建家族的房名继续存在。如产生过第八世达赖喇嘛强白嘉措（1758—1804）和第十二世达赖喇嘛成烈嘉措（1856—1875）的大贵族拉鲁世家，1919 年初得到“公”的头衔的拉鲁彭措若吉于 1920 年 16 岁时早逝，遗孀拉鲁拉姜为了确保拉鲁世家的香火不灭，即用收养龙厦 14 岁的长子的办法继承了拉鲁家族。

第二节　农牧民家庭

在农奴阶级中，有分化上升的少数富裕家庭，他们对待子女的婚配，也考虑财产，计较妆奁聘礼的多少。这种婚姻也属于包办和买卖的性质。日喀则拉孜宗托吉豁卡 44 户中，18 户

差巴都属于包办婚姻。[①] 一般也是父母之命、媒妁之言。媒人带着哈达和酒多次到女家说亲，取得同意后，即可择吉日订婚，送去新娘的服装、饰品等。彩礼的多少，视男家财力而定。一般要送 150 两藏银做聘礼。婚龄是十七八岁到 20 岁，忌讳女大于男。新娘的父亲和舅父要和迎亲人去送亲，忌讳母亲去参加婚礼。婚礼开始时先由一对新人向主持婚礼的喇嘛献哈达敬酒，喇嘛向新人祈祷祝愿，亲邻向新人祝贺，男方宴请宾客，热闹几天后散去。

广大的贫苦农奴，其中更多的是堆穷，虽然也属家长制家庭，但强制性就非常松弛，他们的恋爱婚姻是颇为自由的。男女青年在劳动中，相互同情，相互帮助，产生感情以后，家庭是很少阻拦的。父母对子女配偶的愿望，主要是劳动好，对人和气，尊敬老人，更高的要求是能说会道。对姑娘是看她会不会团结家里人，在牧区看她会不会挤奶、打酥油和放牧，看她会不会搞交换。具备这些条件，就算是称心的对象了。如果是父母选择的对象，也要和子女商量，很少硬性包办。虽然也请媒人，但禁忌不多。由于经济条件的限制，婚礼很简单。农奴和农奴主家庭一样，兄弟共妻的家庭，由长兄出面与新娘举行婚礼，而后成兄弟共妻的关系。长兄是主夫，所生子女，都称主夫为阿爸，叫主夫的诸弟为“阿枯”（叔叔）。主夫对外代表家庭，对内主持家事，家长的地位是明确的。

在藏北牧区多数人家的婚恋更为自由。未婚青年十六七岁就开始“打狗恋”，双方在唱歌跳舞、集会和放牧中相好后，小伙子要带一块肉，深夜来到女方家门口，丢肉使狗不出声，

① 《藏族社会历史调查》（五）第 112 页，西藏人民出版社，1988 年。

父母也是默认的。两厢情愿后，男方告诉父亲，女方告诉母亲，请亲友为媒，互相通报生辰，即可请喇嘛择吉日结婚。父母是不干涉儿女婚恋的。订婚时，男方要量力给女方一些财物，给姑娘的母亲一些奶水钱，有能力的要送1头牦牛。

藏北牧区有娶妻家庭、赘婿家庭，这与农区是相同的。另有一种单独立帐篷的家庭，是在结婚后1月、数月或1年后，使之成一个独立的家庭，藏语称“坝普”，意为支起1顶新帐篷。由双方家庭共出牛毛编织1个帐篷，提供必要的家具、什物，分给一些牲畜，即成一个独立的家庭。

但是农奴制度的锁链仍然没有放过农奴家庭的婚姻自由。由于受农奴主人身依附关系的束缚，结婚前要向所属领主送礼报告。不同领主属下的农奴结婚困难就更多了。双方必须求得领主的同意，向属主交纳称为“本卓”的赎身费，或提出从对方换回1个有劳动力的农奴为条件，才得婚配。有的规定夫妻原来的领属关系不变，生男孩归夫方领主，生女孩归妻方领主，如有逃亡或死去，其不多的财产也要由双方领主瓜分。在一些庄园里，农奴主按户派差，对于劳动力不足规定人数的差巴家庭，则从其他户中强行抽调人来共同生活，补足规定的劳动人数。这种被抽调来的人，社会地位低下，称为“差若”(助差者)。也有的农奴主强令将破产或已绝嗣的差巴家庭与另外一家合并。总之，农奴主可以根据自己的利益去拆散或合并农奴的家庭。凡此等等，其间发生过不少难以诉说的悲剧。

尤为悲惨的是囊生和牧工的命运。他们没有财产，囊生更没有一点人身自由，有些农奴主甚至根本不准囊生结婚，剥夺了他们建立一个家庭的最起码的权利。所以他们的婚恋只能是非法的结合，他们多数也只有私生子女，无依无靠，过着悲惨

的生活。在西藏社会里，人们把铁匠、屠夫、送尸者视为最卑贱的下等人，他们和囊生的地位一样，不得与普通农牧民平起平坐、吃喝交谈，他们的婚配也只能在“下等人”之间进行。

当然也有一些事例是属于极个别的例外。如近代西藏昌都的邦达家族，他们既不是贵族，更不能算西藏的贵族，只是平民中的一个成员，但因经商有方发财致富，便得与最大的贵族宇妥、桑颇等家族结成姻眷。又如清末民初擦绒被杀，家族绝嗣，十三世达赖便让他的“坚色”达桑占堆（该人年轻时作为十三世达赖的“娈童”曾跟随其赴蒙古、北京、印度等地）入赘擦绒家成为两姊妹的丈夫，继承了这一大贵族的财产与地位。于此也可以看到西藏封建社会发展过程中人们阶级地位的演变与更替。

西藏封建农奴制社会所出现的一夫多妻制家庭和一妻多夫制家庭这两种形式，是一个民族在一个地区发展的历史阶段所产生的一种历史现象，古已有之，只是在史料中只保存了上层家庭的事例而未能将农牧民家庭形式记录下来而已。在西藏史籍中，有关世家贵族占有六七个妻子的是不鲜见的。同样，一妻多夫制的家庭形式也是不绝于书的，例如萨迦教派的寺主昆氏家族，在11世纪创立萨迦教派，好几代世系中是实行多妻的。[①] 12世纪到13世纪间萨迦派桑擦索南坚赞娶过5妻，生4子。长妻生八思巴兄弟。第4妻之孙达尼钦颇桑颇贝娶7妻，达尼钦颇桑颇贝的第4妻之孙衮噶仁钦娶二妻，第5妻之子衮噶坚赞贝桑颇娶二妻。明代帕竹司徒的重臣仲钦·扎巴桑布有

---

① 王森：《西藏佛教发展史略》第88页附表一，第90页、94页附表四，中国社会科学出版社，1987年。

二子共娶一妻。其曾孙之子仁清伦波、伦珠巴主、扎巴坚赞、恩珠、衮噶宗等，共娶仁蚌巴的女儿拉摩却炯为妻。[①] 16世纪辛厦巴才丹多吉有9个儿子，其中二子噶玛·丹松旺波、三子拉旺多吉、四子图多布共娶一妻，生彭错南杰（1586—1621）。[②]

西藏封建农奴制社会，为什么会存在兄弟共妻、姊妹共夫，朋友共妻、非血亲的两代共妻、共夫、性关系较自由和简单的亲属称谓等现象呢？首先，人们对共妻、共夫家庭有一种古老的传统观念：同出一个父母的兄弟姊妹，如果能够生在一起，长在一起，永不分开，乃是幸事。所以这种家庭，父母喜欢，社会称赞。对朋友共妻家庭，认为没有亲属关系的人都能亲近相处，也是可贵的事情。可以说，在民主改革前的西藏，在上年纪的男人们中间，对于多妻多夫家庭是没有非议的。农奴主阶级和少数富户乐于兄弟共妻的原因，主要是怕兄弟各自娶妻立户分散财产，削弱实力，降低社会地位，因此愿沿兄弟共妻的旧制，认为是使门第不衰的一个保证。

其次是广大农奴认为这种婚姻有利于生产发家。人多力量大，有人去生产、放牧，有人外出搞副业、搞交换，有人顶替门户，特别是有人支应朝夕猝至的“乌拉差役”。总之，这种家庭能抗御突然降临的灾祸，能够经受农奴主压在人们身上的沉重负担。反之，如果分了家，财产和劳动力都要分散，既影响生产，更无力负担农奴制度分户的重压。因此，多夫、多妻

① 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，刘立千译，第108—109页，西藏人民出版社，1992年。

② 王森：《西藏佛教发展史略》，第120页。

家庭在客观上起着承担农奴制度所造成的实际困难的作用，适应和服务于农奴制度的需要。

再是藏族所处幅员广袤的青藏高原，地广人稀，被称为世界屋脊，交通的险阻是举世公认的。阶级社会在藏族地区只有一千五六百年的历史，在漫长的原始社会之后，它不过是一瞬。而这个与周围先进社会隔绝、疏远的地区，其古老的群婚残余，没有得到根本的改变，这与地理环境也是有一定关系的。

总之，作为社会生活组织形式的家庭，既反映社会经济基础的特点，也反映上层建筑的特点，其性质、职能都是随着人类社会的生产方式发展而发展的。自民主改革以来，在青年一代中，一些落后的古代习俗已渐被淘汰，妇女地位空前提高，民主团结的新家庭关系正在不断地形成和发展。

小　结

本编介绍的是西藏封建农奴制社会的政治制度、社会组织和家庭组织。它们大都与吐蕃奴隶制社会有渊源关系。

公元7世纪前期，西藏地方的悉补野部（སྤུ་རྒྱལ）统一全境，建成吐蕃王国（བོད），在其极盛时，势力达到青藏高原大部分地区，包括今西藏和甘、青、川、滇四省境内的藏族聚居地区。吐蕃时期的手卷、碑铭中记载，吐蕃君臣盟誓中封赐给功臣、僧人作为其永业者有三，即：奴隶、农田、牧场（ཟན་ཞིང་འབྲོག），以赐奴隶居首。

吐蕃本土是以赞普（བཙན་པོ，君长）为核心，分封王族为论（བློན）、后族为尚（ཞང），组成统治体系。后来，还曾任命高僧大德为钵阐布（བན་དེ་ཆེན་པོ），领导论、尚主持朝政。

吐蕃本土以逻娑（ར་ས，今拉萨）为都，于臧河（གཙང་ཆུ，今雅鲁藏布江）流域两岸设置了乌如（དབུ་རུ，中央翼）、要如（གཡོ་རུ左翼）、叶如（གཡས་རུ、右翼）、如拉（རུ་ལག，分支翼）四大军政区域，派官率军管制。后来，藏文史籍还载称在今阿里及拉达克地区设置羊同如（ཞང་ཞུང་རུ），在今藏北牧区及以北的青海南境设置苏毗如（སུམ་པ་རུ）。①

① 《藏族简史》，第24、60页，西藏人民出版社，1985年。

9世纪后期吐蕃王室内讧分裂，王族与后族各自挟持王储连年混战，导致了境内属民奴隶大暴动（འབངས་ཁོང་ལོག），吐蕃王朝崩溃灭亡。从此，吐蕃本土再不曾有赞普为君长的统治体系，称为如的4个或6个军政区域的建制也荡然无存。

原先是羊同如的吐蕃西部没有受到混战和暴动的冲击，最先取得安定。10世纪，这里成为古格（གུ་གེ，今札达）、普兰（སྤུ་ཧྲེང）、玛域（མར་ཡུལ，今列城）的三个自称为阿达（མངའ་བདག，领主）的土王统治，并延续了很长时期，遂得名为阿里（མངའ་རིས，土王领地，元代译称纳里速，明代译称俄力思）。关于西藏地方进入封建社会的文献记载也最早在这里出现。

10世纪、11世纪之交，古格土王派大译师仁钦桑布译成新密咒，是为藏传佛教后弘期上路弘传。据当时他的弟子辈为他写的《仁钦桑布传》中所载，古格土王为奖励其功绩，遂将谢尔（ཞེར）等三处土地赐给他，成为仁钦桑布的谿卡。这是关于西藏地方封建领主庄园的最早记载。[①]

原先是苏毗如的吐蕃北部，泛称为羌塘（བྱང་ཐང，北部高原）。自从吐蕃奴隶制政权崩溃后，这里的居民获得较大的自由和独立性，根据其游牧业生产和生存的条件，在原先的部落群体中产生了各自有头人、习惯法和自卫武装的若干部落组织，随着政教合一封建体制的深入发展，这些部落组织逐渐依

① 王森：《西藏佛教发展史略》，第31页，中国社会科学出版社，1987年。王说所据《仁钦桑布传》藏文手抄本缩微片。有人说谿卡也可能是奴隶主庄园；还有人见到另有传抄本作却谿（མཆོད་གཞིས，供养田）或作内谿（གནས་གཞིས，别墅），遂对谿卡性质质疑。其实，藏文史籍与碑刻所载吐蕃赞普封赐臣下的第一项都是奴隶（བྲན），此后所有的历代封文中已再无封赐奴隶的记载，应是西藏地方进入封建社会的确证。可参阅《藏族简史》，第112页。

附于某一僧俗领主并为其支差纳税，履行封建义务。

原先是乌如、要如的吐蕃中部，泛称为前藏（དབུས，元、明两代译称乌思，清代译称卫）；原先是叶如、如拉的吐蕃后部，泛称藏（གཙང，概译称藏）。① 前后藏在吐蕃灭亡后经历的战乱最久，遭受的破坏最大，直到 11、12 世纪，才出现了一些割据称雄的地方酋豪和实力集团，这时属后弘期下路弘传的佛教亦已深入民间，对藏族的文化、政治生活产生了极为深远的影响。先期形成的宁玛、噶当等派就是凭借地方领主的支持才得以恢复和发展，他们以译经传法为务，故其政治作用不大；但稍后形成的萨迦派和噶举派的各大小支系，则其创始人本身就出自新兴家族，他们或一人兼领政教二任，或集政教大权于豪族一门，构成了政教合一的封建社会。

从 13 世纪中叶到元朝统一中国，蒙古诸王和元朝皇帝曾数次派遣官员赴西藏清查各地户籍。史籍中明确记载：前后藏以堆穷（དུད་ཆུང，小烟户）为最基层户籍计算单位，每一堆穷户平均由夫、妻、子、女、婢、仆 6 人构成，并拥有 6 柱面积之屋院和 12 蒙古克（尅）之土地，以及马、驴、牛、羊等乘畜、耕畜、食畜若干头、只。元世祖就是据每一地方领主所辖的堆穷户数来封百户、千户、万户的。②

当时的每个堆穷户是连同婢仆作为其成员之一，有自己的屋院、土地、牲畜，但已不再拥有吐蕃王朝时期作为第一位财富的生产奴隶或奴户，说明西藏地方封建社会已经确立。在现

---

① 藏，或乌思藏，或卫藏，或前后藏，有时又是对西藏全境的泛称。

② 《萨迦世系史》藏文德格版第 90 叶；参阅东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》（郭冠忠、王玉平译），第 62—63 页。民族研究所，1983 年。

存最古老的八思巴兔年（1267）法旨中，赐给当雄却顶等寺有土地、寺产、房舍，也不再有奴隶，亦是明证。[1]

元朝于中央始设宣政院以管理全国佛教寺院及藏族各聚居地区，宣政院始在西藏设乌思、藏、纳里速古鲁孙（阿里三部）等三路宣慰使司都元帅府，辖前后藏十三万户及阿里三土王，西藏地方从此纳入中央政权的管理体制。

包括萨迦首领在内的十三万户，各有其领地，但均听命于宣政院、宣慰使司及蒙古驻军都元帅府，而萨迦派高僧受封帝师兼领院事，帝师又曾任命萨迦本钦（དཔོན་ཆེན，长官）为宣慰使，萨迦政教势力遂居西藏的主要地位。然而在西藏要依照元朝的典章制度行事，并没有地方的法规和军队。元末国祚衰弱，前藏的噶举派帕竹等支系崛起，取代了萨迦的权势。

元末明初，身兼帕竹噶举派领袖和帕竹万户长的绛曲坚赞崛起，征服了雅桑、蔡巴诸万户，又与萨迦本钦进行了长期的权力之争，迫使本钦降服，统治了前后藏的大片地区，元朝授给他大司徒的封号。绛曲坚赞的晚年进行了两项重大的施政创举：一项是制定了适应管理地方的法典十五条，以确立封建领主的统治地位；另一项是将各地领主所建的宗（རྫོང，营寨）定为地方行政单位，在前后藏设置13个宗，由他指派宗本赴任理事。这两项措施是吐蕃王朝灭亡以来在西藏地方首次施行的，对于当时封建农奴制度的巩固和发展作出重大的贡献，并为明、清时期的地方政权所沿袭下来。

明朝立国之初废撤元代帝师及宣政院体制，改置乌思藏都

---

[1] 《西藏地方是中国不可分割的一部分（史料选辑）》，第61页，西藏人民出版社，1985年。

指挥使司及俄力思军民元帅府，辖十三万户及三部土王，明朝廷不派遣官员，亦不派驻军队，只通过分封当地酋豪就地任职、率军，并准予世袭，以实现中央对西藏的管理。对于各大教派，分封其领袖人物为法王以示尊崇，另封其实权人物为世袭王者数人以肯定其权力地位，对受封为灌顶国师阐化王的帕竹首领尤为礼遇。

在阐化王的大力支持下，宗喀巴进行了宗教革新并创立了格鲁派，规定了僧人学经、修行、升迁次第和活佛转世制度，受到了广大僧众和百姓的拥护，阐化王资助建成格鲁派三大寺，噶当派，甚至帕竹噶举派最后也改宗格鲁派。格鲁派庞大的寺院组织在政治、经济、文化各方面都产生了深刻的影响，于是便应势而制定出完整的体制和机构，寺院遂逐渐形成具有实力的封建领主集团。

帕竹政权倚恃元、明王朝赐封为大司徒、阐化王的爵位称雄于西藏，到17世纪初，由其委任的仁蚌宗本，推翻了帕竹的统治，在后藏的谿卡桑主孜（日喀则），建立第悉藏巴（后藏土王，即藏巴汗）政权。第悉藏巴维持了宗的建制，增订了法典十六条，他崇奉噶玛噶举教派，率领军队万余人到前藏对格鲁派大肆镇压。

1642年，与格鲁派第五辈达赖喇嘛密切联系的和硕特蒙古部的固始汗率军消灭了第悉藏巴政权，建立了管辖前后藏和阿里的蒙古汗王统治。随后，他得到了清王朝的册封，委命达赖的第巴置宗谿，定法典，执掌地方政权。清朝在拉萨设立钦差驻藏大臣衙门，并多次颁行各种钦定章程，到1751年，建立了由达赖喇嘛领导的噶厦执政体制。从此，西藏地方200年的政权结构，一直保持推行了这种体制。



第四编
思想与文件



第一章 宗教信仰

在政教合一的西藏传统社会里，人们从生到死，从生产到生活，从家庭到村落，无处不受宗教信仰的影响和支配。作为西藏封建农奴制社会的主要精神支柱和意识形态，宗教已经渗透到西藏的政治、经济、文化和社会生活的各个领域，并产生了广泛而深刻的影响。尤其是人们日常的生产、生活、娱乐、教育等无不受到宗教的影响。宗教在西藏已成为传统文化的重要组成部分并在社会生活中占有十分重要的地位。

西藏的传统宗教信仰基本上是由两大部分构成，一方面是在广大农村牧场广泛流行的、不分教派的“见佛就拜、见塔就转”的民间信仰，其内容十分丰富并与人们日常的生产、生活、文化、娱乐和各种风俗有密切的联系；另一方面则是以寺院为活动中心的理论化、规范化、系统化并控制整个上层意识的显赫的神学宗教，其中占统治地位和占优势力量的是藏传佛教，内分很多教派，如宁玛、噶举、萨迦、格鲁等。此外还有本教。本(བོན)教与其他教派有所不同，曾经历了从自然的原始宗教向神学的佛教转化的漫长历史岁月。

第一节 本 教

本(བོན)教(又译作"苯教"、"钵教"等),因其教徒自称"本波"(བོན་པོ),又称"本波教"。一般认为本教是佛教传入西藏以前就已在西藏本土广泛流行的一种古老宗教,或说成是西藏固有的一种民间土著宗教,也有的学者笼统地把它说成是原始本教。然而我们现在看到的本教早已不是本来意义上的原始宗教,而是一个复合的、本佛混杂的历史产物,其内容十分复杂,既有比较古老的原始巫教的一些特点,又有大量的系统化的神学宗教的成分。因此,我们可以说本教是由非佛教的原生形态的早期本教和受佛教影响后形成的次生形态的晚期本教两部分构成的。

一、原生形态的本教

本教的原生形态迄今因资料稀缺,其面貌仍然显得不够清楚。据晚期形成的本教文献记载,① 本教早在吐蕃王朝建立以前就盛行于象雄,然后从象雄传入卫藏。一般认为象雄位于西藏的西部,包括现在的阿里。近年来在阿里的日土县境内发现了一些与本教信仰有关的岩画。考古工作者认为这些岩画的族属是古代象雄人。② 从这些岩画内容反映出古代象雄居民以狩猎、畜牧为生。岩画中几乎没有象征农业文化的内容,同时岩画

① 参阅卡尔梅:《本教史》选译,王尧、陈观胜译,载《国外藏学研究译文集》第一辑,第269—322页,西藏人民出版社,1985年。

② 侯石柱:《西藏考古大纲》,第128页—133页,西藏人民出版社,1991年。

中没有见到任何反映佛教的踪迹，相反，内容最丰富的任姆栋一组一号岩画展示出杀牲献祭时的宏大场面。献祭用的祭品是125个羊头和10个估计是盛血的陶罐。作为祭祀对象的神有太阳、月亮、象征本教的“雍仲”符号、鱼、男性生殖器，还有象征“天梯”的“目”字形符号。从日土三处地点的岩画中可以明显看出，“雍仲”符号是从太阳的图案演变而来的。由此可以看出原始形态的本教的某些信仰特点，崇拜自然，崇拜动物，杀牲献祭等，具有自然宗教的特征。

西藏地区在吐蕃王朝建立以前经历了一个漫长的从原始社会向阶级社会过渡的时期，这个时期的居民信仰多神的本教。据一些史料记载，[①] 传说中的吐蕃第一代藏王聂赤赞普时代，社会上已有了被称为“笃本”(བརྡོལ་བོན)的本教。这也是本教史称的初兴期。到了第八代藏王止贡赞普和第九代藏王布代贡杰时期本教又有了新的发展，进入本教史家所称的中兴期。[②] 出现了从罽宾(克什米尔，ཁ་ཆེ)、勃律(བྲུ་ཤ)、羊同(象雄，ཞང་ཞུང)、大食(སྟག་གཟིག)和吐谷浑(འ་ཞ)等地请来的各种各样分工不同的本教徒，[③] 史称“恰尔本”(འཁྱར་བོན)。“笃本”和“恰尔本”都是佛教传入西藏以前的本教，有的学者认为是“吐蕃地方的一种原始的宗教”[④]。这个时期的本教概括起来具有以下几方面的明显

① 土观·洛桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，刘立千译注，第194页，西藏人民出版社，1985年。

② 索南坚赞：《西藏王统记》，刘立千译注，第35页，西藏人民出版社，1985年。

③ 《土观宗派源流》，第194页；参阅石泰安：《西藏的文明》，耿昇译注，第241页，西藏社会科学院汉文文献编辑室编印的西藏学参考丛书之六。

④ 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，郭冠忠、王玉平译，第7—9页。中国社会科学院民族研究所民族学研究室印，1983年。

特点:

(一)崇拜大自然,崇拜的对象包括天、地、山、川、日、月、星辰等。这种带有自然宗教特色的本教信仰在吐蕃王朝建立以后仍然盛行,据《旧唐书·吐蕃传》记载,吐蕃王朝在举行会盟大典时,“令巫者告于天地、山川、日月星辰之神”。其中对天神的崇拜在早期本教信仰中占有十分重要的地位。本教把世界分为天上、地上和地下三界,天为上界,是天神“赞”(བཙན)所居之处,并认为吐蕃王统第一代藏王和本教始祖辛绕米沃切都是从天而降的天神。“由于当时本波意乐天空”,所以把藏族最早的《积达嘛呢法门》等佛经也“遂说为从天而降”①。由此看来,所谓“始祖赞普自言天神所生”和“天赤七王”死后“攀援天绳,逝归天界”的古老传说与早期本教对天的崇拜有密切的关系。

(二)崇拜动物是早期本教的重要内容之一,猕猴变人的神话就是一个很好的证明。它具有原始图腾崇拜的某些特点。在远古早期气候温和,森林茂密,猴类成群的环境中,藏族先民把具有某些与人类生活相似特征的猕猴神化为人类祖先是可以理解的。此外本教还有崇拜羊的传统习俗,在敦煌古藏文写卷中与本教丧葬仪轨有关的一些故事中称“羊比人更聪明,羊比人更有法力”,甚至把羊颂扬为“没有父亲的人的父亲,没有母亲的人的母亲”②。从《新唐书·吐蕃传》中“事羱羝大神”的记载来看,早期本教不但把羊作为崇拜对象,而且视公羊(“羝”表示是公羊)为“大神”,表明其较高的地位。此外,古代藏族把牦牛也当作

① 廓诺·迅鲁伯:《青史》,郭和卿译,第26页,西藏人民出版社,1985年。

② 褚俊杰:《论本教丧葬仪轨的佛教化》,载《西藏研究》1990年第一期,第45—69页。

神的化身来崇拜。远古时期人们把生存所依赖的一些动物看成是具有超自然力的神灵加以崇拜也是一种普遍的原始信仰特点。

(三)早期本教最突出的特点之一大概就是用鲜血和肉体的形式来向超自然力量表达其虔诚的信念,表示其敬畏、感恩和祈求。这就是我们通常所说的“杀牲祭献”。其中最引人注目的是动物殉葬和人祭,这也是本教与佛教发生分歧的重要原因之一,佛教徒称此类本教的葬仪为“黑葬法”。[①] 关于人祭在本教经典《色尔义》中提供了一个为救患病的王子必须以他的属民举行人祭的材料。[②]

早期本教的动物殉葬制度不但流行,而且延续到佛教传入西藏后仍然存在。据《后妃三园》(ཇོ་མོ་གླིང་གསུམ)记载,[③] 赤松德赞死后举行了有动物献祭内容的丧葬仪式。献祭的动物有牛、马等,这与《通典》所载:“人死杀牛马以殉”相吻合。参加这次葬礼的有浴本(ཁྲུ་བོན)、祈祷本(ཞུ་བོན)、计数本(གྲངས་བོན)、辛本(གཤེན་བོན)、剖割本(བཤིག་བོན)、坟场本(བསེ་བོན)等各类本教巫师。他们有的为献祭对动物浇淋洗浴、有的吟诵祈祷、有的负责捕杀、有的剖割动物肉、有的分配和包装分割后的动物肉,分工明确。

早期的“朗辛”(སྣང་གཤེན)本教还有季节性的动物献祭活动。每年秋季杀 1000 只牡鹿献祭,名为牡鹿孤角(ཤ་བོ་ཏུ་རྒྱང),每年秋季宰杀牦牛、绵羊、山羊各 3000 头(只),献供其血肉,名为本

---

① 《论本教丧葬仪轨的佛教化》。

② 格勒、祝启源:《藏族本教的起源与发展问题探讨》,载《世界宗教研究》,1986 年第 2 期,第 130 页。

③ 《论本教丧葬仪轨的佛教化》。

教红供(བོན་ལྷ་དམར་མཆོད)。汉籍《旧唐书·吐蕃传》也曾提到。

(四)崇拜鬼魂、敬重巫师、崇尚巫术是早期本教的又一大特点。"其俗重鬼右巫"(《新唐书·吐蕃传》)和"好咒誓、谄鬼神"(《册府元龟》)等记载,高度概括了本教原生形态的信仰特点。这里的"鬼"即鬼神,"巫"即巫师,神巫结合构成了早期本教的主要内容。

早期的本教徒不承认有前世和来世,但他们认为人世间到处都有鬼神,而且人与鬼神互相依存,互有所求。人可脱生为鬼神,鬼也可以转生为人。而且鬼神可以驱使人,如关于被称为"笃本"的本教早期的记述就是一个 13 岁的童子被鬼摄祟而变成了一个预知祸福的能人。[①] 同样人也可以通过巫师及其巫术活动来驱鬼神,使人幸免于难。因此,沟通人与鬼神之路成了"本"(བོན)的重要职能,即本教巫师通过实施各种巫术替人驱鬼求神,制止灾害。据《本教史》(《嘉言宝藏》)记载,[②] 献祭就是"驱除恶魔的学问",因为"如果一个人给恶魔献祭,恶魔就会息怒"。

除了拔魔法、驱鬼神,本教的巫师还有许多与人们生死攸关的职能。在佛教传入西藏以前,社会上举凡"为生者除灾、死者安葬","上观星象、下降地鬼","纳祥求福、祷神乞药、增益福运、兴旺人财",甚至"占卜善恶休咎、决定是非之疑"和"护国奠基"等无不依赖于本教的巫师及其巫术活动。有些巫师介入政治、左右王权。正如不少藏文宗教史籍中提到的那样,从第一代藏

① 《土观宗派源流》,第 194 页。

② 《本教史》选译,见《国外藏学研究译文集》第一辑,第 290—291 页。

王聂赤赞普到第二十七代藏王拉脱脱日聂赞均以本教治国。[1]这充分说明在吐蕃社会中本教占有十分重要的地位。

早期本教的鬼魂崇拜具体表现在对死的认识和丧葬仪式中。据敦煌古藏文写卷记载,[2] 本教认为人死后要以过两种"死后世界"(གཤིན་ཡུལ)而获得再生。一是进入富足、安乐的"乐土"世界;二是穿过一个充满险阻的黑暗、痛苦世界。举行葬礼的目的就是为死者引路,帮助死者迅速安全地穿过黑暗的世界并"赎回"死者的灵魂。葬礼仪式除了以上所述的杀牲献祭活动之外,还要对死者的尸体进行结发、涂丹、剖尸、捣尸、阉尸、掩埋等处理。本教的丧葬仪轨始于止贡赞普时代,此前的"天赤七王"都"逝归天界"、"神身无尸如虹散",没有留下尸体。

二、本教佛教化后的次生形态

公元 7 世纪佛教传入西藏后,本教与佛教历经多次冲突较量,共有三次大的斗争。几经胜败,几经起伏,佛教最终在松赞干布、赤松德赞、赤祖德赞等吐蕃赞普的崇奉和推行之下得到迅速的传播和发展。原来"重鬼右巫"、杀牲献祭、没有成文经典和系统理论的古老本教显然已经不能适应吐蕃王朝对内统一、对外征伐的新的形势的需要,于是本教的原生形态在统治者的冷落和佛教的冲击下逐渐走向衰落。然而面对强大的政治压力和佛教的猛烈冲击,本教并没有偃旗息鼓,相反,他们总结历史上与佛教斗争失败的经验教训,改变策略,改头换面,从排斥佛教

① 第五世达赖喇嘛:《西藏王臣记》,刘立千译,第 13 页,民族出版社,1992 年。

② 《论本教丧葬仪轨的佛教化》。

转向吸收佛教的某些内容，通过本佛融合，使本教向着佛教化的方向演变。以至今天我们所见到的许多本教僧人不承认他们在教义和修法等方面与佛教有什么不同，甚至把现在的本教当作佛教的一个教派。这种变化后的本教被佛教徒称为“觉本”(བསྒྱུར་བོན)，有“译本”之意。

“觉本”又称恰噶本(ཆབ་དཀར་བོན)或果本(འབྲས་བུའི་བོན)，始于一个传说中的绿裙班智达(པཎྜི་ཏ་ཤམ་ཐབས་སྔོན་པོ་ཅན)，后来又有赤松德赞时期的仁钦曲(རིན་ཆེན་མཆོག)，据说他把一些佛教经典改译成为本教的书。当时统治者“兴佛灭本”，本教受到公开的打击，“被诛者甚众”。为了保存实力，一部分本教徒被迫从卫藏向边远地区流散；另一部分则把改译的佛经藏于岩中，形成本教的“伏藏”。朗达玛灭佛事件后不久的 11 世纪出现了本教史上著名的改革家辛钦龙噶(གཤེན་ཆེན་ཀླུ་དགའ　996—1035)，据说他把大量的佛教经典篡改在本教的书中，以弥补本教教义哲理上的不足。如《广品般若》改为《康钦》，《二万五千颂》改为《康穷》，《瑜伽师地论》改为《本经》，《总持五部尼》改为《十万黑白龙经》。并另立各种不同的名相及诠释，以此“标其异于佛教”[①]。这就是本教史上所称的后兴期。然而也有的学者认为自称“本波”的宗教，事实上与佛教的噶举、萨迦等教派同时出现于 11 世纪，它与古代的“本教”不是一回事，也不存在承先继后的传承序列关系。[②] 总之，经过历代巫教大师们有意识地努力吸收佛教的内容，不断地进行改造本教的活动，逐渐使本教在与佛教的相互融

---

① 《土观宗派源流》，195 页。

② 帕·克瓦尔耐：《西藏本教徒的丧葬仪式》，褚俊杰译，载《国外藏学研究译文集》第五辑，第 124—125 页，西藏人民出版社，1989 年。

合中向着经典化、哲理化和系统化发展，俗称“系统本教”，实为佛教化的本教。

佛教化的本教开始有了成文的经典，如《钥匙》（མདོ་གཟེར་མིག）、《多堆》（མདོ་འདུས）、《光荣经》（གཟི་བརྗིད）等都是比较著名的本教早期经典。同时本教还模仿和借鉴佛教，汇编了据称是敦巴·辛绕亲自传授并经历代本教大师不断埋藏和发现而形成的本教大藏凯《甘珠尔》和《丹珠尔》。并塑造了类似释迦牟尼的至高无上的现成佛——敦巴辛绕（སྟོན་པ་གཤེན་རབ），又称辛绕米保切（གཤེན་རབ་མི་བོ་ཆེ）。他被尊称为“导师”、“教主”和“觉悟者”。15 世纪，本教中还出现了类似宗喀巴的著名宗教领袖人物西饶坚赞（1356—1415）。与此同时，本教选择其信徒聚集之地兴建寺院，以一种完全有组织的形式出现在藏区各地。先后出现了卫藏的曼日（སྨན་རི）寺、雍仲林（གཡུང་དྲུང་གླིང）寺以及藏东的顶庆寺（སྟེང་ཆེན）、朗辛寺（སྣང་ཞིག）等。这些寺院都成为晚期本教的修炼中心，据一些资料介绍，本教影响较大的工布和波密等地本教寺院有 30 多个，信仰本教者约在三万人以上。① 寺院的僧人多则几百，少则几十，他们与佛教僧人一样过着出家、受戒、习经、修行等日常的寺院生活。寺院中也有活佛、赤巴、堪布、格贵等称谓和职务，并每年举行传大召等与佛教各派基本相同的宗教活动。除了一些专用名词和术语而外，与佛教已没有什么明显区别了。无论是崇拜的神，还是教义和仪式，往往只有名称上的差别。如本教也供奉三宝，即敦巴辛绕、雍仲、本波（佛教的三宝是佛、法、僧）；佛教的正觉，本教称之为辛日（གཤེན་རབ），法身名

① 《西藏社会概况》，中央民族学院研究部。

为本古(བོན་སྐུ),报身名为贡杜桑布(ཀུན་འདུལ་བཟང་པོ),化身名为斯巴桑布(སྲིད་པ་སངས་པོ),阿罗汉名为辛赛(གཤེན་སྲས),上师名为温色(དབོན་སྲས),十地名为智麦胁吉萨(དྲི་མེད་ཞེལ་གྱི་ས),菩提萨埵名为雍仲萨埵(གཡུང་དྲུང་སེམས་དཔའ),空性名为阿其尼、本尊神般若佛母名为萨智艾桑(ས་ཏྲི་ཨེ་སང)等等。

在教义方面本教在与佛教的相互渗透中,吸收了无常、业果、慈悲菩提心、十地、六婆罗密等佛教的一些基本教义来充实本教,出现了轮回、苦谛、觉悟、解脱、涅槃等基本的宗教观念。本教把其教义划为九乘,即“四因乘”和“五果乘”,有的学者对本教的“九乘”与佛教宁玛巴的“九乘”进行了较详尽的比较,认为其中“五果乘”的教理在很大程度上取于佛教宁玛巴的九乘理论。[①] 无论本教还是宁玛巴都为最终证得阿罗汉果而修行,通达两种无我,并认为大圆满法是生死解脱的最方便法。就本教的仪式而言,杀牲献祭是最古老的仪式,然而佛教化的本教已放弃杀牲,用象征性的模型实物代替了活的生命,并被佛教所接受。

尽管如此,但本教毕竟是在西藏固有宗教基础上发展起来的,因此佛教化的本教仍保留着一些自身的特点,与佛教有所不同。如被称为“恰纳赤巴”(ཆབ་ནག་སྲིད་པ)的黑派系统的教理和仪式,仍然保留古老本教的传统,注重占卜吉凶、崇尚咒术、召福聚财、驱鬼治病、呼风唤雨、祈福禳祓等法术。本教徒转经(包括转经筒)和朝圣时与佛教徒的从左至右的顺时针方向相反,向逆时针方向从右至左转动。本教用“唵嘛孜牟耶萨来哆”八字真言

---

① 万玛:《佛教与本教的比较看佛本相互渗透与影响》,载《西藏研究》,1988年第4期,第59—67页。

代替了佛教著名的六字真言“唵嘛呢叭咪吽”。本教徒使用的摇铃,犹如一个铜盘呈扁形大口,使用时铃口向上摇动。象征本教的“雍仲”符号与佛教象征吉祥的卐方向相反,为卍形,标志着永生和恒固。

本教的原生形态虽然在佛教的强大冲击下发生演变,但在广大的民间仍有深厚的社会基础和较大的影响。在西藏南部的门巴族,四川西部的纳西族和嘉戎藏族地区,早期本教的许多仪式仍然盛行。① 其中纳西族的东巴教或达巴教被认为是纳西化的西藏古代本教。②

第二节　佛　教

佛教传入西藏后,虽然在与本教的斗争中经历了艰难曲折,但最终在统治者的大力扶植下,在与藏族传统文化和本教相互交融的基础上,使自己的教义渗透到人们的思想意识里,变成了一个支配人们信念和行为以及生活方式的全民信仰的宗教。佛教自身也逐渐西藏化,形成独具特色的藏传佛教,俗称喇嘛教。

一、佛教的传入与佛本融合

公元7世纪佛教传入西藏时,正是吐蕃王朝在西藏崛起的时代。当时统一后的吐蕃对内要对付“臣民叛离”等难题,对外

---

① 张江华:《门巴族中的本教》,载《中国少数民族宗教初编》,第270—279页,云南人民出版社,1985年。

② 宋恩常:《纳西族东巴及其渊源》,载《中国少数民族宗教初编》,第259—269页,云南人民出版社,1985年。

要处理与四周信佛邻国间的各种政治军事矛盾。在这种情况下,原来发源于氏族部落社会基础上的原始本教信仰,已经远远不能满足需要。他们需要一个具备更完整体系的宗教来作为他们对内统治人民,对外征讨邻国的精神武器,于是佛教首先被吐蕃王室所采纳。松赞干布从唐朝和尼泊尔迎娶信仰佛教的文成公主和尺尊公主为妻,并派大臣吞弥桑布扎等前往印度学梵文,归来后创立了文字。这一时期佛像和佛经传入西藏。在以王室为首的一部分贵族势力的倡导下,一些僧人从唐朝和喜马拉雅山外涌入西藏,翻译佛经,兴修寺庙。但是佛教的传入并非一帆风顺,总是和内部的斗争交织在一起。松赞干布死后 1 年,曾掀起反佛浪潮,寺庙被毁,佛经被埋或被烧,佛像被埋或被捣毁。赤德祖赞时代虽有金城公主入藏并有于阗等地的不少佛教徒到吐蕃,但据僧慧超在《往五天竺国传》记载“至于吐蕃,无寺无僧,总无佛法”。说明当时佛教影响仍然不是很大,至少尚未能获得民间的广泛信仰。直到 8 世纪赤松德赞时代,吐蕃统治阶级采取了一系列“抑本兴佛”的措施,佛教才有了较大的发展。赤松德赞不但亲自和贵族大臣们在神前发誓,今后永不背弃佛教,而且运用强制性的法律手段,下令吐蕃全区上下“只准信奉佛教,不准信奉本教”①,并实行了“僧人(钵阐布)参政”、“七户平民供养一僧”等具体扬佛的措施。吐蕃统治者如此卖力于弘扬佛法,迫使人民皈依佛教,不仅仅出于自身的信仰,更重要的是出于政治上的需要,即利用佛教的系统思想和理论为巩固他们的统治服务。正是在统治者的自上而下的推崇之下,这个时期西藏出现了有出家僧人的寺院(如桑耶寺)和比较稳固的僧侣集团。据

① 《论西藏政教合一制度》,第 24 页引《桑耶寺志》。

有些资料介绍，当时出家的僧人前后共约300余人。[①]

然而佛教的发展引起了西藏本土宗教势力的抗拒，土著的古老本教与外来的佛教因不能相容而发生了激烈的斗争，这就是西藏宗教史上有名的“佛本斗争”。佛教受到多次打击之后，不得不改变策略，迎请了比较适合西藏传统观念和比较接近本教信仰的佛教大乘密宗大师莲花生入藏传法。从《莲花生传》的记载来看，他很明显地采取本教徒喜闻乐见的咒术和巫术活动，改造和吸收了本教的某些内容，并把本教的“十二丹玛”等地方神“降服”为佛教的护法神。同时把本教的很多古老仪式注入佛教，以佛教的观点加以解释和指导，从而逐渐消除了西藏土著对佛教的陌生感，佛教自身也由此日趋西藏化。尤其是吐蕃王朝灭亡后，佛教由于一时失去庇护而不得不深入农村牧场和边远地区，致力于将民间信仰经过一定的改造糅合进佛教。例如“本教之中占卜推行祈福、禳祓等术，凡于生有利者即多存而未毁”被吸收进佛教，而“将诸有害之本教法术大半消灭”[②]。“杀生献祭”这类“有害”仪轨经过一番改头换面后也出现在佛教之中，这就是佛教仪式中象征人畜的各种供祭品。例如用糌粑或酥油制成的人和动物代替过去的活人或活生生的动物，以染红色象征血祭等。于是佛教与本教从相互对立走向相互影响和交融，日趋接近，其结果是佛教与西藏本土文化融为一体，使佛教在向着西藏化的演变进程中获得发展，并在民间树立了广泛而牢固的信仰基础。这不能不说是佛教在西藏得以生存和发展的重要原

① 《论西藏政教合一制度》，第30页。

② 格勒、祝启源：《藏族本教的起源与发展问题探讨》，载《世界宗教研究》，1986年第2期，第133页。

因之一。应该说佛教与本教的融合为佛教在西藏的发展拓开了道路。

二、西藏佛教的几个特点

9世纪吐蕃王朝崩溃后，佛教经过一段衰颓时期再度复兴，进入“后弘”期。“从这后弘期开始的百余年间，西藏佛教僧侣从喜马拉雅山外吸取外来影响，并向之模拟仿效的阶段已告终结。从此开始，西藏佛教日趋定型。”[1] 逐渐形成自己的一些特点。以下依据国内外学者的研究成果，简要地介绍藏传佛教的几个主要特点。

（一）四大教派的形成与特点

大致在11世纪至12世纪之间，西藏各地新兴的封建领主各霸一方，各自为政，形成许多互不统属的地方势力。一些依附于各地封建主的佛教僧侣，利用世俗领主的政治和经济势力，依据各自不同的师徒传承，兴建寺院，扩大势力，收徒传法，各立门户，“各树一帜”，各自标榜，并对教理教义做出不同的解释。于是西藏各地各种教派和寺院竞相屹立。一个教派的兴起当然不可能是几个僧人的私人活动的结果，它实际代表一个地方封建势力集团的形成。因为每一个教派几乎都有一个势力雄厚的地方统治者作为自己的靠山和支持者。需要说明的是，这些教派各自建立的体系，并非是对印度及尼泊尔、克什米尔一带各派佛教教义的简单移植和翻译，而是在根据西藏本土社会文化的实际需要而吸收和消化外来佛教的基础上创立的各具一定特点的

---

① 柳陞祺：《西藏喇嘛与国外关系概述》（初稿），第8页，中国科学院民族研究所少数民族社会历史研究室编印，1964年。

西藏佛教宗派。因此,从一定程度上可以说,这些教派的出现,标志着佛教西藏化过程的完成。

西藏出现的佛教宗派虽然很多,但总的分为两大类,这就是宁玛(旧派)和萨玛(新派)。这里所谓新旧主要是指密宗传承而言。正如《土观宗派源流晶鉴史》所言:"从班智达牟迪驾临之前翻译的佛教密法及经典称密宗宁玛。大译师仁钦桑波之后翻译的称密宗萨玛。"在此基础上形成了信守古老密宗教义为主的宁玛派和以遵循新的密宗教义为特征的萨迦、噶举、格鲁(噶当)共四大教派。

1. 宁玛(རྙིང་མ),顾名思义是藏传佛教最古老的教派。它的历史追溯到8世纪吐蕃藏王赤松德赞时期的莲花生大师。该派认为莲花生大师用密咒法术战胜了本教徒,创立了宁玛派。因此凡以莲花生为本师并实行他所倡导的密宗佛法传承者为宁玛巴。实际上宁玛巴作为一种有系统教义、寺院和僧伽组织的正式教派形成于11世纪,此时出现了所谓"三素尔"(ཟུར་གསུམ)的名僧,有了比较有组织的活动,但当时的发展仍然分散,没有形成一个比较大的势力。直到16世纪,在西藏统治者的大力扶植下有了显著的发展,并出现了规模比较大的寺院,西藏的敏珠林寺(སྨིན་གྲོལ་གླིང)、土登多杰扎寺(ཐུབ་བསྟན་རྡོ་རྗེ་བྲག)和四川西部的竹庆寺(རྫོགས་ཆེན)等。

宁玛派的特点之一就是其教义法术中掺杂了不少本教的内容。这两种教派都有所谓"九乘"的教义,经过比较,二者相同处甚多。宁玛派的"九乘"中第七:大瑜伽密;第八:无比瑜伽密;第九:无上瑜伽密,被认为是此派独有的,故又称内密三乘。其中第九乘又分为"心部"、"自在部"和"教授部"。后来都包括在"大圆满法"中,成了宁玛派所特有的教法。晚期本教与宁玛派都很

重视“大圆满”，都认为没有任何教法在解脱生死方面能与大圆满相比。不少学者认为宁玛派各寺院共有的八种主要的神(བཀའ་བརྒྱད)中的“世间三部”实际上采自本教。由此可见，宁玛派与本教有着密切的联系，宁玛密宗与本教信仰相互交融的结果，使佛教更加带上西藏地方的特色，促进了佛教的西藏化。

直到1959年以前，宁玛派在西藏各地仍十分流行，尤其是在牧区和工布、波密等地区仍有较大的势力。西藏人民对法术大师莲花生极为崇拜。很多寺院和家中都可以见到这位大师的佛像和绘画。西藏历届噶厦每逢遇到重大事件时仍离不开宁玛派的僧人作法禳解，尤其是敏珠林寺的活佛，是西藏地方政府的主要持咒作法者之一。

2.11世纪由玛尔巴和米拉日巴师徒传承下来的教派称为噶举派。由于这个教派在传承密宗时注重师徒口耳相传，故有噶举之称。米拉日巴作为一个著名的宗教实践家，为该派的传播和形成做出了很大贡献。他以宽容的态度对待西藏传统的本教仪轨，并把本教的某些仪轨和术语经过改造注入佛教，为发展独具特色的噶举教派打下了坚实的基础。自米拉日巴起，专居荒郊进行苦修成为该教派的一大特色。许多僧侣终身留发，头顶发髻，常进山洞修行。他们修法以修身为主，通过“拙火定(གཏུམ)”入手，然后修“那绕六法”，进入“空乐无别”等境界，这种境界被称作“大印”(ཕྱག་རྒྱ)。米拉日巴因修拙火定有所得，故称“日巴”。他的大弟子塔波拉杰融合噶丹派的教法和米拉日巴的密法，以传“大印”为主，形成了自己的体系，创立了有名的达波(དྭགས་པོ又译作塔布)噶举。从达波噶举分化出“四大支八小支”，使该教派成为西藏支系最多的教派，但最后保存下来的只有几个支派，即噶玛噶举(分黑帽系和红帽系两派)、止贡噶举、

达垄噶举、主巴噶举等。每一个支派以一个主要寺院作为据点和中心，称为母寺或主寺。如噶玛噶举以拉萨西北部楚布寺为主寺，达垄噶举以拉萨北部的达垄寺为母寺，止贡噶举以墨竹工卡附近的止贡寺为主寺，康区以德格的八邦寺为中心寺院。羊卓雍错南面的桑顶寺是西藏惟一女活佛转世的噶举派寺院。该教派在西藏首先采取了活佛转世制度。

3.1073年，昆·贡却杰布（འཁོན་དཀོན་མཆོག་རྒྱལ་པོ）创建萨迦寺，由此形成萨迦教派。又因此派寺院围墙涂有象征文殊、观音和金刚手菩萨的红、白、黑三色条纹，俗称花教。该教派的教主由家族世代相承，不禁娶妻和生儿育女。有血统和法统两支传承。修习显密二法，而以密法传承。至元代萨迦派势力最盛，第五祖八思巴被元世祖忽必烈封为帝师，领宣政院事，执掌西藏的政教大权。政教合一的统治由此教派开始。对西藏社会伦理道德和思想产生很大影响的《萨迦格言》就是出自该教派著名的佛学家萨班贡噶坚赞。

4. 西藏佛教“后弘”期初期，学法僧人中曾出现过显密分歧的混乱现象。11世纪，阿里古格王朝拉喇嘛绛曲俄（ལྷ་བླ་མ་བྱང་ཆུབ་འོད）从印度迎请阿底峡尊者入藏。阿底峡在藏12年，遍历阿里、聂当、拉萨、彭波等地传播佛教，并作《菩提道灯论》，阐明显密教义不相违背之理。他死后由其弟子仲敦巴等传其衣钵，建立热振寺，创立噶当教派。主张修行循序渐进，先学显宗后学密宗，显密结合。后来的格鲁派继承了噶当派，原属于噶当派的寺院逐渐变成了格鲁派的寺院，噶当派作为格鲁派的前身不再独立存在。

15世纪初叶，格鲁教派的创立者宗喀巴针对当时佛教各教派戒律废弛，僧人追逐世俗权势财富等情况，倡导以噶当派教义

为基础，主张僧侣严守戒律、崇尚苦行、独身不娶、脱离农事，教义上强调显密次第，先显后密，循序渐进地学习。在政治上把整个西藏农奴主阶级作为自己的施主；学习制度上，打破宗派和地域门户之见。于是以宗教改革为旗帜的格鲁派在雪域西藏奇峰突起，以压倒群雄之势，很快风靡高原，得到一般人的信仰。在众多封建领主的支持下，格鲁派势力迅猛发展，最终成为在西藏占绝对优势的藏传佛教的著名教派。宗喀巴在世时，该教派以他亲自创建的甘丹寺为主寺，所以称甘丹寺派，格鲁即其音译转化而来。又因宗喀巴和他的弟子们为了区别于旧的各教派，乃头戴黄帽，故又俗称黄教。该教派也采用活佛转世系统，达赖和班禅是该教派中最大的两大活佛转世系统。17 世纪五世达赖时，在清廷的大力扶持和蒙古人的积极支持下，格鲁派逐渐走上全西藏的政治舞台。此后的几百年中，该教派凭借政权的强大威势，排斥其他教派，发展自己教派的势力，扩大寺院组织，建立寺院经济体系，大量扩充僧尼人数，形成了一个遍布藏区各地的庞大的政教集团网络。据有关研究资料，仅 1694—1733 年 40 年内格鲁派僧侣人数从 13.4 万人增长到 22.2 万人，增长率高达 65%。到乾隆二年(1737)，格鲁派达赖系统所属寺院有 3150 座，僧侣 34.3 万人。班禅系统所属寺院 327 座，僧侣 1.4 万人。[①] 著名的格鲁派寺院有西藏的甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺(这三个寺俗称拉萨三大寺)、扎什伦布寺(班禅的驻锡寺院)、昌都寺(帕巴拉的驻锡寺院)等，以及青海的塔尔寺、甘肃的拉卜楞寺等。该派各大寺院不但建筑宏伟，金碧辉煌，而且僧人众多，实

① 王克、吴怡平：《论民主改革前藏族人口增长缓慢的诸原因》，载《西藏研究》，1983 年第 2 期，第 59—65 页。

力雄厚。20世纪50年代,哲蚌寺号称拥有7700名喇嘛,并占有耕地5.1万多尅,牲畜3万头以上,农奴共两万多人。[1] 在政治上,三大寺的上层喇嘛可以直接参加西藏地方政府官员会议,参与各种重大决策。因此,格鲁派虽然形成最晚,但发展最快,势力最大,影响最广。

(二)活佛转世制度

佛教在西藏化的过程中形成了"活佛转世"这个独特的历史传统。活佛转世是西藏社会进入封建农奴制社会以后,佛教僧侣集团为解决其宗教首领的传承继嗣问题,依据佛教灵魂不灭,轮回转世的理论而建立起来的一种特殊制度。开始于13世纪的噶玛噶举派,兴盛于格鲁派兴起以后。早期佛教各派实行师徒衣钵传承或采取家族世袭制,以巩固其封建统治。能成家立业的世俗贵族可以父传子,世代相继。不能娶妻成家的高僧又如何使包括土地在内的财产世代相传,使其地位代代不断?活佛转世制度很好地解决了这个问题。西藏有大大小小几千座寺院,每个寺院都有"朱古"、"堪布"等上层僧侣。他们中大部分都属领主阶层,既有宗教地位、政治地位,也有经济特权和财产继承问题,于是被本寺僧众尊为活佛,得以转世。大致有三种:1.一般取得"格西"学位、声望甚高者(包括有格西学位的堪布),回原籍寺院多成为转世活佛;2.任过甘丹赤巴者,地位显赫,多数死后作为活佛转世;3.某地区宗教修养、造诣甚高、僧徒甚多的宗教人士,死后很可能作为活佛转世。这三种人在他们死后多数都可以寻觅"灵童",作为转世,于是西藏出现了众多的大小活

① 《藏族简志》(上篇)第63页,中国科学院民族研究所西藏少数民族社会历史调查组编,1963年。

佛。清代仅西藏本部达赖喇嘛所属的大活佛有 29 名,小活佛有 91 名。[①]

藏语称活佛为“朱古”(སྤྲུལ་སྐུ),意为化身,即转世而来的高层喇嘛。在广大僧侣中以活佛地位最高,因为在西藏人的信仰中,朱古已经不是普通的人,一个幼儿一旦被识别为朱古,人们就相信他是一个为救度众生而再投生于世的神佛化现的肉身。藏族人民对活佛的虔诚信仰,使西藏政教合一的统治更加巩固。活佛中地位最高的是达赖喇嘛和班禅额尔德尼。此外还有被称为“甲波朱古”(甲波意为王)的活佛可以出任摄政,在达赖幼年时由其代为执掌西藏政教大权。活佛转世本为宗教制度,也比较符合灵魂不灭、生死轮回、转世再生等教义。但由于喇嘛一经转生成活佛,便具有宗教和政治的双重尊荣地位。为此,内部斗争激烈,甚至有人不惜重金捐买格西、堪布等职位,以求转世。一个拉让巴格西在有宗教学问的基础上还需要一笔相当大的放布施费用。这个制度成为领主阶层之间争权夺利、获取地位、权力再分配的一种手段。到 20 世纪 50 年代,西藏僧侣集团中已经形成了一个遍布全藏的活佛领主阶层。

(三)藏传密宗传承

佛教在西藏化的过程中形成的另一个特点就是发达的藏传密宗(གསང་སྔགས),以高度组织化的咒术、仪礼、密传为其特征。因修行者须隐秘修行之咒,故称密咒乘,有新旧之分。公元 7 世纪到 10 世纪,先后有孤萨惹(ཀུ་ས་ར)、莲花生、弥底(སྨྲི་ཏི)等印度佛学大师入藏传法,翻译密乘经典,流传多为行(སྤྱོད་རྒྱུད)、事(བྱ་

① 《关于蒙、藏、汉等地区转世活佛登记名册》(1814 年),见次旦伦珠《活佛转世制的产生及历史作用》,载《西藏研究》总第 30 期,1989 年特刊,第 106—109 页。

བའི་རྒྱུད)两部，史称“旧密法”。11世纪大译师仁钦桑波等所译传密法以瑜伽续(རྣལ་འབྱོར་རྒྱུད)和无上瑜伽续(རྣལ་འབྱོར་བླ་མེད་པའི་རྒྱུད)为主，史称“新密”。其中新密法盛行于藏传各教派中，各派各有侧重。由于藏传密宗与本教比较接近，也比较符合“重鬼右巫”的藏族传统心理，尤其是以咒术驱鬼治病、祈福禳灾也易于流传和被接受，所以密宗一直成为藏传佛教的重要内容和主要特点之一。各教派都很重视密宗，各个寺院几乎都有“妇女不得入内”的密宗佛殿，终年都有喇嘛在此殿里念经供养。殿里供奉的佛像护法神，以其愤怒怪异的相貌和威武的姿态令人望而生畏，敬而远之。还有那些“明妃”、“欢喜金刚”、“佛母”等男女裸体合抱的双身佛像更使人们对禁欲主义的佛教百思不得其解。其实藏传密宗对此有自己的解释，称此为“身法双修”的密宗仪轨，虽然其外表形式同于世俗男女交媾，颇为惊世骇俗，但教徒解释此“双修”法为发挥男女气、脉、点的功能，男性的脉与女性的气为“方便”，男性的气与女性的脉为“智慧”，或大悲方便为男性，般若智慧为女性，二者相触结合，为智慧与方便的双运，以此实现“大乐的涅槃”。于是出现了各种各样的象征智慧和方便的两性裸体的佛像(ཡབ་ཡུམ)。对广大信徒来讲，这是一种力量的象征，也是一种信仰的行为。对于虔诚的修行者来讲，这是提高智慧的一种体验，也是消除自身“无明”(མ་རིག་པ)和“妄执”(བདག་འཛིན)的途径。

修行是藏传佛教的宗教活动中十分重要的行为表现。显教密教都很重视修行活动，侧重于个人的修行。各教派修行的细节和方法各有不同，但都要经过上师指点，只不过密宗的师徒传授具有私下训导的秘密性而已。此外密宗的修行早期都是在荒

僻的环境中进行,如冈底斯山、桑耶寺东北部的青朴岩洞以及拉萨东郊的扎耶巴群都是古代佛教高僧修行的著名圣地。这种修行更多的是冥想,专注于内心的禅定,即修心。佛教寺院内的修行也要求脱离喧闹,静坐思维,但一般都要经过严格的读经、讲经、习经的正统"修道"训练。如西藏三大寺系统的上下密院,对入学僧人在佛经学习方面的要求是很高的。据称这种西藏最大的密宗学院主修集密、胜乐、大威德三大金刚密法。

(四)政教合一制度

政教合一是宗教和政治结合最密切的一种形式,解放前的西藏地区就是政教合一的制度。这个制度并非佛教传入西藏时就已存在,而是佛教与西藏社会相结合,在佛教西藏化的漫长过程中逐渐形成的一种独特制度。

从历史上看,吐蕃时代晚期,佛教虽受到王室贵族推崇,甚至某些佛教首脑人物如钵阐布参与政事,执掌了大权,但其基本特点仍然是君权支配,即教权受赞普君权的支配。佛教僧侣集团或本教僧侣都是在以赞普为首的世俗统治集团的支配下进行活动,甚至本教和佛教的某些教义不得不依据吐蕃统治集团的政治要求来进行修改。尤其是由于佛教当时缺乏民间信仰的牢固基础,因此在朗达玛灭佛时佛教很快进入低谷。吐蕃王朝灭亡后近 200 年西藏社会处于分裂纷争的局面,西藏各地的地方贵族与宗教相结合,形成了很多互不统一的地方政教势力。如蔡(ཚལ)地方的噶氏(མགར)家族和蔡巴噶举相结合,帕竹地方的朗氏(རླངས)家族与帕竹噶举教派相结合,拉萨河上游的止贡噶举教派与交饶氏(ཅོག་རོ)家族相结合,阿里古格王族的益西俄出家为僧,身兼政教两权等等。应该说此时政教合一的雏形已经在西藏各地出现。元代萨迦昆氏(འཁོན)家族在元朝的扶植下兼

掌政教两权，“僧俗并用，军民通摄”，形成了全藏比较统一的政教合一体制，被认为是西藏政教合一的开始。其特点之一是家族把持教权，世代传承，宗教与血统相连。但萨迦派并未能形成凌驾于其他教派之上的统一强大的势力，各个教派之间仍然明争暗斗，各行其是。直到17世纪，格鲁派势力崛起，并在蒙古固始汗的军事支持下，取得了对全藏佛教的领导权。1751年清朝皇帝确定了七世达赖喇嘛在西藏的政教领袖地位，从此全西藏的教权和政权合于达赖一人之身。他既是西藏的宗教领袖又是政治领袖，形成典型的政教合一制度。这种制度有一个重要的特征，就是在西藏处理政治、经济、社会、军事、法律以及民间事务都以佛教的教义为基本准则，并把服从宗教领袖，遵循佛教教义当作是最高的原则。这正是佛教在西藏化的过程中与西藏的传统社会结构相结合而形成的一个独特的特点。

（五）喇嘛与人民

过去很多人称西藏佛教为喇嘛教，其实喇嘛并非教名。“喇嘛”藏语意为“上人”或“上师”，如同汉语中的“和尚”，是一种尊称。喇嘛的正式称呼是“格堆巴”（དགེ་འདུན་པ），意为僧侣。他们是西藏固定的宗教职业者，也是佛学理论的传播者和宗教礼仪的主持者。藏族谚语说：“无喇嘛上人，如何近处佛？”“若喇嘛不在前，菩萨也不灵验。”人们相信喇嘛是引导他们进入佛道的惟一导师，人们无论活着还是死后都需要喇嘛作他们的向导。在人们心目中喇嘛属于“三宝”中的一宝：“僧”，因而受到大家的尊敬和崇拜，不论属于哪一教派的喇嘛，对于平民百姓来说都是皈依和依靠的对象。在西藏，一个人从生到死都离不开喇嘛的帮助，子女生下来要请喇嘛命名，子女长大结婚须请喇嘛占卜，平时患病要喇嘛医治，出门办事也要请喇嘛占卜，人死后更需喇嘛

超度。只有通过喇嘛的念经祈祷,俗人的身心才得以皈依佛法,免入地狱,得生善道。所以,人们在生活中遇到疑难问题总是请教喇嘛,因为他们相信喇嘛是人与神的中间人,无论男女老少都非常崇敬喇嘛。社会上任何一种群体也离不开喇嘛的合作,一个部落、一个村寨、一个地区,甚至西藏地方政府遇到重大事情也往往靠喇嘛念经、降神和占卜来最后决定。社会上的各种纠纷在俗人无法调解时靠喇嘛来裁定,占卜和神判有时候胜过法律。在日常生产中求雨、防雹、祈祷丰收等更是喇嘛的神圣职责。至于一年四季各种各样的节庆盛典,同样离不开喇嘛的主持。喇嘛们由此得到社会的尊敬,他们被奉为神的代言人,可以向人们传达神的意志,并代表人向虚幻中的神表示敬畏,转呈愿望和祈求。这样,喇嘛在西藏广大信徒中具有极大的神圣性和崇高的地位。正因为如此,藏民把当喇嘛视为人生的一大理想,家家都乐意送孩子入寺当喇嘛。对于贵族世家的子女,喇嘛生活虽艰苦,但这是一字可靠的仕途,可以享受特殊的地位和特权;对于平民百姓来讲,喇嘛的生活优于他们,当喇嘛既可养家糊口,又是惟一可以提高自己社会地位的途径。到 1959 年前夕,僧侣人口占西藏全区人口的 9.5%。①

西藏喇嘛虽然很多,但就一般而言,当喇嘛必须入寺学经,贫苦农牧民的子女入寺须经所属领主允准,然后经人介绍,在寺内拜师习经。7—20 岁期间受沙弥戒(དགེ་ཚུལ་སྡོམ་པ)后称为扎巴,一般入寺年满 20 岁受比丘戒(又称具足戒或大戒 དགེ་སློང་གི་སྡོམ་པ)即为喇嘛。尤卿是被称为“贝恰哇”(དཔེ་ཆགྱེབ)的喇嘛必须

① 《中国人口·西藏分册》,第 37 页,中国财政经济出版社,1988 年。

长期按部就班地学习各种经典,以便升级毕业后考取格西学位。格鲁派的哲蚌、色拉、甘丹三大寺的喇嘛攻读格西学位课程不但内容很多,而且时间也很长。因此,真正学完课程并通过无数的考试获得格西学位的喇嘛毕竟是少数。当然其中也有一些富裕人家出身的喇嘛用钱财布施而获得格西学位。在四种等级的格西学位中第三种、第四种只在本寺考核认定,从而靠布施取得学位的人较多。多数没有获取学位的普通喇嘛,经过一段时间的学习后,有的到深山老林修行;有的学了一些专业后从寺绘画、雕塑、医学等方面的工作,有的并不系统地学经,不重视经典和理论,而是专靠法术咒语等在社会上个别活动,称为"阿巴"(སྔགས་པ),意为咒师。也有的虽然住寺院学经,但常去农村牧场替人念经祈福消灾或超度亡灵或占卜祸福或求雨防雹等等。有的则留在寺院出卖劳力,承担各种繁重的体力劳动,成为寺院的差役。有许多未坚持学经的喇嘛除少数从事上述职业外,大多数则在贫困中了却一生。在寺院内,法规严禁喇嘛饮酒吸烟,格鲁派寺院禁止喇嘛结婚生育。

尽管佛教的教理宣传对财富不能贪得无厌,要视财富为草叶上的露珠,但寺院上层喇嘛中凭借其宗教地位搜刮勒索,横征暴敛,积累私产,贪污受贿者也不乏其人。真正约束身心,一生苦修者并非多数。一些寺院中的上层喇嘛不同于世俗的贵族,就在于他们能够利用广大百姓的宗教信仰,通过布施捐赠、念经、卜卦等获得更多的社会财富。至于广大的普通喇嘛,有的迫于生活,把寺院当作一个栖身之所,有的则出于真诚的信仰,把寺院当作修行场所。在没有多少世俗正规学校的西藏,寺院又是学习知识的教育中心。

凡受沙弥戒和比丘戒的喇嘛平时以学习诵经、念经祈祷、练

功修行为其主要生活,一般不参加生产劳动。外区的喇嘛到三大寺是想学经典,而西藏本区许多人送孩子入寺的主要目的则是为了解决生计。

第三节 佛教对社会的影响

佛教在西藏经过1000多年的历史岁月,已经渗透到了西藏社会文化的各个领域,并对西藏人民的思想与生活产生了广泛、持久而又深刻的影响。

一、佛教与人生伦理道德观念

佛教认为,人类的现实社会生活和个人生活中都充满着各种苦难,有三苦、四苦、五苦和八苦等,其中包括“生老病死”等生物属性的自然规律之苦和“怨憎会”、“爱别离”、“求不得”等人类情感心理之苦。总之,大千世界到处是生老病死的痛苦,满眼是爱憎怨恨的烦恼。人生是“苦海无边”的汪洋,现实社会就是一个苦难的集合体。佛教对“苦”的这种理解和阐释称为“苦谛”。佛教鼓吹的苦难哲学对于生活在封建农奴制社会里的劳苦大众无疑是一个精神上的慰藉。广大的农奴从自身所受的物质和精神的磨难中印证和体验到佛教人世皆苦的真谛。作为一种“被压迫生灵的叹息”,佛教的“苦谛”之说打动了受苦受难人的心灵,引起他们的共鸣。西藏封建农奴制社会“现实的苦难”使人们很容易接受“宗教里苦难”的说教。然而佛教认为造成现实苦难的原因即苦因(或集谛),不是在现实的社会之中,与社会制度无关,而是归咎于人们自身的所谓“业”(包括身、语、意三业)和惑(相当于无明,当作是烦恼的总称),其中贪、嗔、痴被称为“三

毒”，视作产生其他一切烦恼的根本原因，或称“根本烦恼”。佛教的“苦因”之说轻而易举地把人们苦难的根源推到了受苦受难人自己身上，这实际上是以宗教神学的名义为剥削和压迫的社会制度作了辩解，客观上起到了维护旧西藏剥削制度的作用。根据“灭谛”和“道谛”之说，要解脱痛苦和烦恼，超出生死轮回范围，就必须熄灭身、语、意三业中的所有欲望，达到“涅槃”的境界。为此要长期修道，有“正道”、“五相差别道”等，名目繁多，中心强调的是约束身心，超尘离俗，磨炼受苦的耐力，泯灭七情六欲，去恶从善，随遇而安，与世无争，安贫乐道，忍受苦辱，通过“戒”、“定”、“慧”三学，修成“正果”。佛教的这些说教，无论其主观意图如何，客观上束缚了人们的思想和手脚，它要求忍受统治阶级剥削和压迫之苦，要安分守己，安于现状，不要造反，听任统治者宰割，避免了人们向现实的苦难进行斗争。很显然，在这方面佛教扮演了“牧师的职能”，给人们“描绘一幅在保存阶级统治的条件下减少痛苦和牺牲的远景……从而使他们忍受这种统治，使他们放弃革命行动，打消他们的革命热情，破坏他们的革命决心”[①]。这也是西藏封建农奴制社会得以长期生存和发展的重要原因之一。在人们追求佛教宣传的虚幻的自我安慰和自我完善中，放弃了对现实社会制度的斗争，熄灭了心理上的欲望，保留了现实中的苦难，其结果使每一个信徒都成为统治阶级手中的绵羊，这正是占统治地位的西藏剥削阶级所需要的。另一方面也适合了广大农奴由于极度困苦而尚未找到正确出路时候的消极厌世情绪的需要。因此，有的外国学者称此为“设想出

① 《列宁选集》第二版，第二卷，第638页。

来的一种最狡猾、最有害的社会控制方式"[①]。

严格地讲，在西藏一般人心目中，业报轮回说无形中成了佛教的基本思想和教理。佛教认为，"诸法由因缘而起"，一切事物都产生于因果关系，强调"因果报应"。有所谓"三世因果"之说，即前世造因，今世受果，今世造业，来世受果。总之，人的痛苦、生命和命运都是自己造因、自己受果。强调了个人言行"业"的自我责任，突出自作的后果，所遭受的一切不仅是不可避免的，而且也是前世和今生的行为结果，所以只有接受它。按照佛教的这种"三世因果"之说，藏民们谁也无法掌握和改变自己的命运，一切都是因果关系注定的。农奴受穷是因为前世造了什么"业"，自作自受。贵族或领主则是"我们享有富贵是因为我们前世乐善好施"[②]。这就叫"善有善报"，"恶有恶报"。正是在这种三世因缘和善恶果报的佛教思想影响下，一般西藏人民对今生今世的苦乐看得较轻，虽然他们在旧的社会制度中政治上没有自由、受压迫，生活上饥寒贫困，但却相信这是自己前生所行应得的结果。他们中大多数是文盲，但佛教"六道轮回"的思想却人人皆知，深入人心。人们相信每个人随着自己今生善恶的行为，来世或生天界为天人，或生人界为凡人，或为饿鬼，或为畜生，或为阿修罗，或堕地狱，一切众生永远在此六道循环往复，直到成佛，永脱轮回。成千上万的普通西藏人为了来世免入地狱，得生善道，忍受苦难的一生，并把自己极为有限的财产也拿出来，供奉给喇嘛活佛，捐献给寺院。有的甚至抛家弃产，不辞风

---

① 〔美〕谭·戈伦夫著：《现代西藏的诞生》，伍昆明等译，第 31 页，中国藏学出版社，1990 年。

② 同上

霜，一步磕一个头，沿途乞讨到拉萨朝佛，即使倒毙于千里途中也心甘情愿。因此，对于一个普通的西藏人来说，不仅活着的时候要忍受各种苦难，接受剥削阶级的统治，更重要的是还要随时考虑到死后的灵魂怎样才能被接纳入天国而不被打入地狱，转生为鬼畜。

佛教把人生当作苦海，要求人们在苦难中获得虚幻的精神安慰，把人生价值追求的目标放在来世，把人们的视线从现实社会引向“彼岸世界”，廉价地售给人民“享受天国幸福的门票”，让千千万万的西藏人在对来世幸福安宁的憧憬中，对现实的人生自我价值采取否定的态度，对现实中的苦难一味忍让，采取“听天由命”、麻木不仁、逆来顺受的消极态度。这就是佛教道德观念的消极作用和影响。同时我们也不能否认佛教在西藏特定的历史条件下，也有些积极的派生作用。

关于佛教积极的派生作用，具体表现在很多方面，首先佛教源于印度的封建时代，反对婆罗门的特权统治，倡导“种姓平等”。这种思想对推动西藏社会由奴隶制过渡到封建农奴制，无疑是起了一定程度的进步作用的。其次，在佛教善恶果报，“诸恶莫作，众善奉行”等思想影响下，西藏人非常注重悔恶除罪，修德积功。在西藏广大的农村牧场，一般人家都乐于参加修桥铺路等公益活动，因为这些活动被认为是积累功德的善事。此外佛教倡导的基本道德信念，如不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪欲、不瞋恚、不邪见等以及孝敬父母老人，对人慈悲为怀等，对于形成人们良好的道德风尚，约束社会上的罪恶势力，减低社会上的刑事犯罪率和维护自然生态平衡等方面，客观上起了某种良好的作用。佛教宣扬慈悲时，谴责悭吝贪婪，而赞美慷慨施舍，舍己救人；主张诚实守信，反对欺

诳失信；赞美善良，鞭挞丑恶；宣传利他，反对自私自利等等，也在客观上暴露了阶级社会中的一些丑恶现象和民众痛苦的现实，有一定的进步意义。佛教的这些派生的积极作用也是佛教能在西藏生存发展并为广大西藏百姓所接受的重要原因之一。同时也有助于西藏人民吃苦耐劳、诚实淳朴、仁慈善良的民风的形成。

二、佛教与节庆

西藏每年的节庆活动很多，许多节庆和礼仪渗透着佛教的教义和思想，一次比较大的节庆实际上也可以说是一次佛教的宣传普及活动。因为不少节庆中人们把宗教的崇拜、祭祀、纪念、宣传等和日常的娱乐、庆典结合为一体，既娱神，又娱人，把宗教仪式和娱乐活动、贸易活动结合在一起，形成人神相连的格局。有的节庆本身就是佛教的节日。根据西藏节庆礼仪的内容大致可分为以下几类：

第一类是纪念佛陀和宗喀巴等崇拜对象的诞生和逝世。每年藏历三月末至四月十五日的“萨噶达瓦”(ས་ག་ཟླ་བ)节，是纪念释迦牟尼降生的节日。在此期间，信徒们的活动很多，包括绕行拉萨的“林廓”(གླིང་སྐོར)路转经，一路烧香拜佛，并在龙王潭内划船游玩。又如“息却安却”(བཞི་མཆོད་ལྔ་མཆོད)，是格鲁派始祖宗喀巴及其弟子降青曲结(大慈法王)圆寂的纪念日，每年藏历十月二十四和二十五日，无论寺院或村民，都在室内室外，楼上楼下燃供酥油灯，高诵宗喀巴赞，以示纪念。此节又称为“噶登阿曲”，相传为宗喀巴的成道日，俗称燃灯节。

第二类是纪念崇拜对象的重大圣事奇迹。如正月十五日的“坚俄曲巴”，俗称酥油花灯节。白天，人们到各寺院朝佛、转经、

烧香拜佛；夜晚集汇于八廓街，观看酥油供品、酥油花灯，并通宵达旦歌舞，以纪念释迦牟尼示现神变，降伏邪魔。又如著名的“大祈愿”会，藏语称默朗钦莫（སྨོན་ལམ་ཆེན་མོ），最早是格鲁派创始人宗喀巴为纪念释迦牟尼而举行的大法会。又如“竹巴兹希”意为“六月四日”，又称“六四转岭”，是纪念释迦牟尼初转四谛法轮说法布道的节日。这天人们穿上新衣，带着饮食和供品，前往各寺朝佛、念经，或前往神山脚下聚会祈祷。

第三类是一些宣传教义，弘扬佛法或与宗教信仰有密切关系的节庆。如正月二十四日至二十六日在拉萨举行大规模的送鬼仪式，藏语称“默朗道嘉”。人们燃烧草堆，火枪齐鸣，以示驱逐本年内的一切灾祸。又如藏历十二月二十九日的“跳神节”，实际上是一年一度除旧岁迎新年的跳神驱鬼活动。藏历七月连续七天的“噶玛日吉”，俗称沐浴节，按藏传佛教教义解释，弃山星（又称澄水星）照耀下的河水，可洗去五毒（即杀生、邪淫、偷盗、妄语、酗酒）。七、八月秋收之前的“望果节”原本是一个与农业生产有关的民间节日，但后来受佛教影响，出现了喇嘛列队导引，高举佛像，身背佛经，唱诵经文等活动。此外还有九月二十二日的神仙下凡节（“古巴拉波”）、十月十五日的仙女节（“白来旦珍”）等等，都是举行各种宗教活动的节庆。

第四类是宗教活动变成民间节日，藏历六月底至七八月的“雪顿节”本是一种纯宗教活动，但后来变成了一个戏剧会演、表演歌舞的民间狂欢节。

西藏一年一度最隆重的藏历新年，即“洛萨”（ལོ་གསར）期间，家家户户都以各种方式拜佛供神。从相互道贺吉祥如意，到向神献祭食物以及入寺烧香磕头等，许多活动都无不打上宗教信仰的烙印。新年房顶上的五色经旗，厨房梁柱上新点的白粉点，

大门上新画的吉祥图案，神龛上供奉的新鲜糌粑和各种糖果等，无不表现出藏民对神的感恩和对佛的虔诚之意。在新年里人们娱乐的同时，一个重要的活动就是到附近的寺院朝佛。

这些蕴藏在日常节庆中的宗教活动对于培植和巩固藏民的宗教感情起着极其重要的作用。把人们日常的喜庆娱乐和宗教信仰紧密地结合在一起，从而使宗教思想注入传统的文化中，久而久之，积淀成藏民族的传统习惯势力，使信仰更为持久。

三、佛教与禁忌

在西藏，日常生活中人们能做什么，不能做什么，既受传统道德观念的束缚，又受宗教信仰的影响。例如，杀生害命是藏族的一大禁忌。这条禁忌形成于佛教传入西藏之后，在此以前的古代西藏曾盛行“杀牲献祭”的宗教活动，为此本教与佛教曾发生了斗争。佛教占统治地位后，严禁杀生逐渐成为来自信仰的禁忌。西藏人民尤其是牧民不杀牛羊，不吃牛、羊肉是不可能的，但他们很少自己动手杀牲，认为这是有罪的行为。即使在不得不亲手宰杀时，也不用刀割，而用绳把牲畜的嘴鼻捆紧，让它们窒息而死，同时为此罪过不停地进行祈祷、忏悔和赎罪活动。在拉萨城里人们请回民宰杀牛、羊。藏民还有放生的习惯，在牲畜的耳朵上拴上红缨作为放生的象征，谁也不能宰杀此畜。平时人们捉到臭虫、虱子等害虫和老鼠等有害动物也不敢弄死，把它们放到安全的地方。甚至在路上见到一个小虫也要小心绕道而行，以免踩死。人们还忌讳吃蛇、青蛙、鱼、老鹰、乌鸦、马、狗、老鼠、猫等。这种不杀生的观点，与宗教的行善积德以及轮回观念联系在一起，把杀生当作一种罪过予以反对。

藏族很讲究凶和吉的区别。人们无论办什么大事包括红白

喜事或出差旅行都事先请人占卜断吉凶。凶日避免出门或做事，在家念经或去朝佛。一个人的一生也有不少忌讳的凶年或"年关"。如13岁、25岁、37岁等。这一年尽量避免出门或少与人接触，多念经、放布施，以免灾难。此外人们忌讳与死人同名，出门忌遇到背空桶的人，家里有病人忌人来访，入寺忌吃大蒜，妇女忌在屋里或帐篷里生孩子，节日忌说不吉利的话，炉上忌放脏物，路过山顶忌放声吼叫等等。甚至过年过节、结婚成家、种田放牧、建房修路都有名目繁多的禁忌。这些禁忌使人们变得更加谨慎小心，束手束脚，平静顺服，其结果使人们在害怕与担心触犯各种禁忌的心态中，默默忍受着不公正的苦难生活。

四、佛教与丧葬

受佛教信仰支配的藏民相信死亡仅仅是从一个世界进入另一个世界的过程，死亡不过是人体这种物质的覆灭而已，而"一具死人的尸体，远不如一套破旧的衣服"。重要的是人们的灵魂，它是不会死的。根据佛教徒的解释，人死后经过一个七七四十九天的"中阴"(བར་དོ)期而复生，因此，死不是一切的完结，人死后的灵魂或精神根据因果报应的结果，继续经历着一个接着一个新的生命循环。生生灭灭，生灭相续，生死轮回，没有休歇。人们所渴望的解脱必须通过多次生死轮回的痛苦才能实现。由此说明有肉体的活人的生活是短暂的，它犹如天空闪电，草尖的露珠，雨后的彩虹，水面上的泡沫，是"无常"、"无所住"的，而那离开肉体的不朽灵魂才是永恒的。在这种生死观的指引下，不但要生前修善积德，而且死后也要举行超度仪式。包括请喇嘛念经，到寺院供灯添油。"或数十斤或百斤，量其贫富，将死者所有之物，尽出一半布施，以一半变卖，作延请喇嘛念经并熬茶及

一应施舍之需”。一般节哀49天,不请客,不歌舞,也有的“百日不穿华服,不梳不沐,妇人不带耳坠素珠”。“富者时常请喇嘛念经,以荐亡魂,至一年乃止。”在此期间亲友们常来吊唁,习惯上送一些礼物,“穷者助人钱一二枚,富者以哈达慰问,并送茶酒”。①

西藏的葬法有土葬、水葬、天葬、火葬、塔葬等。从文献记载和考古发现来看,西藏的葬俗变化与佛教有不可分割的关系。佛教传入前,西藏流行土葬和水葬,葬礼由本教徒主持,有杀牲殉葬的习惯,包括人殉。自佛教盛行后,严禁杀生,禁止以动物或人殉葬。丧葬仪式也按佛教的教义来指导解释。如患麻风、天花等病或凶杀、夭折的小孩等被认为不吉之兆而实行土葬或水葬,土葬被认为是最坏的一种葬法,土葬的人被认为永远不会转世。因此,西藏实行土葬者很少,大多数人进行天葬。天葬被认为是佛教传入后形成的葬俗,与佛的“舍身饲虎”、“以身施鸽”故事有关。兴起于公元11世纪佛教的希解派提倡的舍身精神。藏族实行天葬与佛教的十善中的不杀生也有一定的关系。因为吃人肉的秃鹫被认为是不杀生的益鸟,正如藏族俗话所说:“鹫不吃活物。”喇嘛圣者和达官贵人大多实行火葬,这种葬俗的依据来自佛经的“三途折罪部”。塔葬或灵塔葬无疑是佛教的产物,一般认为这类葬俗与佛教的“偶像崇拜”有关。葬的对象多为佛教界的大德高僧,包括历代达赖、班禅以及一些大寺院的住持高僧。很明显,塔葬的目的之一是让人们顶礼膜拜,并成肉身崇拜。拉萨布达拉宫迄今保留着8座历代达赖的灵塔,供信徒们朝拜,充分显示出藏传佛教的独特风格。

---

① 《西藏志》,第29页,西藏人民出版社,1982年。

五、戒律与法律

西藏人无论决定什么问题或制定什么计划，首先要看它是否符合佛法。佛教的教义是他们处理一切事务的出发点和最高原则，法律也不例外。西藏的第一个成文法典成于佛教传入西藏以后的公元7世纪，据《智者喜宴》记载，这个被称为“法律二十条”的早期法典拟定的主要依据就是佛教的“十善”教法。此外还有相传是松赞干布时制定的“神教十善法”和“八教十六净法”等等。当时统治阶级从本身的政治需要出发，把佛教“十善”写进法律条文中作为立法依据，其目的是为了用佛教来统一人们的思想。从7世纪直到20世纪40年代，这些古老的法典一直作为指导人们行为的基本法规，同时也是约束人们思想的准则。以后不同时代西藏统治者也制定过“十五法”、“十三法”、“十六法”、“十二法”等一些新的法典，但其立法的基本依据仍然是松赞干布时代依照佛教的十善制定的“十善法”或“法律二十条”。由此决定了这些法典不可避免地以维护佛教、宣扬佛教为其宗旨。从法律上明文规定“敬信三宝”，“要学习佛法及文字，了解其义理”，“要信因果，戒绝恶行”，“若值是非难明，当对神祇发誓”，“不做违背因果之事”等，浸透了佛法思想。法律与佛教戒律相互渗透，难解难分。社会上教法同样具有法律效力。在执法过程中神权高于一切，僧人高于俗人，教大于法。许多重大纠纷无法解决时，最有效的办法是由僧人主持调解和仲裁，或者神前起誓。佛教的“三宝”、“三大寺”、“胜佛”（达赖喇嘛）、“释迦牟尼佛”、“莲花生”、“甘珠尔和丹珠尔”等名称常常出现在被告或被调解人的誓言中。藏族有句俗语道：“日月高于山巅，喇嘛高于国王。”喇嘛作为执法者比俗人更有权威，喇嘛作为授法者

受到优待,这是西藏执法中常出现的问题。冒犯喇嘛比冒犯俗人要受到更严厉的制裁。如果僧人与俗人发生纠纷,一般都先要维护僧人的尊严。

佛教有不杀生的严格戒律,受此影响,西藏的传统法律一般不注重死刑。有些地方法律中没有枪决的死刑,有的判了死罪但执行方式与一般不同,就像杀牛不用刀一样。在西藏处死罪犯也有一些特殊的办法,如装在牛皮袋里晒死,或把人缝在口袋里扔进河里淹死等。尽管佛教禁止杀生,但因残酷的惩罚而死去者不乏其人,不过更普遍的处理方法是杀人赔偿命价,价钱的多少要视人们的财富和地位而定,活佛喇嘛的命价高于俗人,这又是一个特点。

在解决纠纷中,"神判"是西藏最为有效的判决方法之一。因为大多数居民相信神会公断所有的案子,谁有罪,谁无罪,神最清楚。所以有时候通过掷骰子来定是非,有些地方甚至破案时先请喇嘛占卜预断。

六、佛教与日常生活

西藏"人皆好佛","风俗信重喇嘛"(《西藏志》),事无巨细都要求神拜佛。佛教信仰体现在人们日常生活的方方面面,绝大多数人从早到晚,从生到死,一举一动,无不与佛教联系起来。

西藏人家里多有1个小佛堂或小小的神龛台,还有净水杯、酥油灯、哈达、香和八宝吉祥物等供献品,供家人早晚叩拜祈祷,遇特别的节日或典礼时,还要请喇嘛在此诵经。平时神龛要保持干净,每天早上在神龛上供献新的祭品。每年的夏秋之际,从地里带回1小捆麦穗供奉在佛像前,以求丰收保平安。房前屋顶悬挂经幡,每家房顶上还有1种香烟炉,每天早晨太阳升起

时，人们往炉火里投进香柏或松枝，起火祭祀。

不论男女老少，出门人人佩戴“嘎乌”（ག༄）或“松科”（སྲུང་འཁོར）等护身符。很多人手不离念珠或嘛呢经筒。念珠是整个西藏无论僧俗、男女都普遍使用的信仰工具，每串念珠都有 108 颗珠子，人们走到哪里就带到哪里，不念时绕在左手腕上。所谓转经筒就是把经文写在纸上卷起来，装在手摇的小型经筒里，每个筒里面装有数千条经文。这些经文中最常见的就是六字真言：唵嘛呢叭咪吽。西藏无论男女老少都口不离诵此六字真言，牧人在牧场，农民在地里、旅行者在途中，喇嘛在寺院里，建筑者在施工场地都唱诵这句真言经。据《西藏王统记》称：此六字咒“是一切福善功德之本源，是一切利乐成就之基础”，因此“若仅见一次，亦能获得不退转地（成佛）”，“若仅闻一次，亦能获生上界乐趣”，甚至死去的蝼蚁和牲畜，“此咒一入其耳，立即解脱彼身，往生极乐世界”，“若能忆念此咒，则如日照雪山，……所造罪障恶业悉得清净，往生极乐世界”。“若佩于身，善男子，……四百零四种病患不能侵犯，水、火、毒物，刀兵器械，以及上下魔厉皆无能为害”。如此大的功能，其诱惑可想而知。于是人们念此六字，写此六字，刻此六字，整个西藏变成了一个“六字真言”的嘛呢世界。人们走到哪里都手摇嘛呢筒，转嘛呢轮，绕嘛呢石堆，诵嘛呢咒，还有用水力、风力、火力转动的嘛呢轮。人们从早到晚，一年四季都在念此六字真言，有时聚集而念，有时一边劳动一边念，有时一边走路一边念，认为念的次数越多，功德越大。19 世纪一个英国学者对这一特殊的西藏宗教信仰活动描述道：“不仅喇嘛，还有一般老百姓，整天不停地念同一种经，按顺时针方向捻转圆筒。如果走进每个西藏人家里，都能看到屋里摆着

一个或几个大圆筒；家里人或客人经过圆筒时，都要捻转它一下，以祝这家兴旺。几乎在每条河上，都可以看到一个常被当作水磨的小型结构。事实上，那是个借流水而转动起来的向天虔诚祈祷的圆筒……一般来说，在西藏每个十字路口，每走一步，都有某种形式的六字真言在注视着旅行者。”① 因此在西藏一个孩子自呱呱坠地，便在父母的嘛呢经声中逐渐学会了唱诵真言，正如一句藏族格言里所说：“如果一个小孩是藏族，他就会说阿妈和唵嘛呢叭咪吽。”无数的老人不停地念着这神圣的六字经，坦然地默默地离开人间。

在雪域高原，佛教的影响可谓无孔不入。一个人出生不久，首先要进行象征清除污秽的“旁色”仪式。孩子满月后，便要选择黄道吉日，带出家门到寺朝佛，祈求儿女健康长寿。然后再选择一个吉日良辰，送到喇嘛活佛那里起名，如果是贵族或有地位人物的孩子，还要举行取名仪式，包括念经送礼等。由喇嘛活佛起的名字大多带有浓厚的佛教色彩。如江央（妙音）、多杰（金刚）、拉姆（仙女）、卓玛（救度母）等。当一个人长大出家为僧时，则由寺院住持戒经师剃度取个法名，原来的俗名随之被人遗忘。不出家的孩子在家也要接受诵经的训练，所念经包括六字真言、《度母经》、“二十一礼赞”以及一些普通的发愿文。

一对青年男女结婚，父母的包办固然重要，但请教喇嘛也必不可少。因为根据信仰，男女的属相是否相合极为重要。相合则合，相克则不能终成眷属，要请喇嘛卜算决定。婚礼要请喇嘛选择一个吉日举行，在婚礼中也包含着一系列的宗教仪式，包括

---

① 转引自［苏］约·阿·克雷维列夫：《宗教史》下册，第371—372页，乐峰等译。中国社会科学出版社，1984年。

向家神献哈达，从喇嘛那里接受祝福等。

儿女同是父母生，但在信仰佛教的西藏人的观念中，女不如男，妇女天生被视为“不洁”的象征，是“不祥之物”，甚至生孩子也只能在帐篷外面或楼下的牛棚羊圈里生。少数妇女还要遭受被打成“女妖”的磨难，所谓“萨迦巴玛”就是活人中的女鬼，一个女人一旦遭此不幸，则一生受尽社会的欺凌和侮辱。

人们日常饮食也忘不了敬神求佛，一杯酒一碗茶，开饮之前首先伸出无名指对天弹三次，表示祭奠天神、地神、龙神。吃的东西在送进嘴里前也要朝天投撒三次，先神后己。对于普通百姓来说，这些日常的细小动作也是信仰活动的一部分。同样，在日常的生产当中，无论耕地播种，还是举镰收割，行前总是忘不了举行宗教仪式，祈佛敬神。

许多穷苦的西藏人，拜佛信神虔诚无比，他们宁可自己忍饥挨饿，也要四处朝圣，八方拜佛。朝圣拜佛成了西藏人民日常生活中的重要信仰活动，朝拜的对象既有神山圣湖，又有寺院古迹，其中拉萨是闻名全藏的朝圣重地。

拉萨城被人称为“小西天”，藏族俗称“尼玛拉萨”（ཉི་མ་ལྷ་ས），意为“太阳神地”，藏民常以此为崇高的誓语，并以能瞻礼圣城拉萨为一生的殊荣和一大功德。他们冒着风雪严寒，日晒雨淋，步行或磕长头，沿途乞讨，从四面八方到拉萨朝佛。拉萨寺庙林立，圣迹很多。僧人到三大寺学习，学成回乡，地位无形中提高了。香火最盛的是圣城的中心大昭寺，这里供奉着1000多年前唐朝文成公主带来的释迦牟尼佛像，即觉卧佛像。藏民描写此像为“佛教之根，内法之重宝”，因此不远千里，将其家产尽献于此佛像前，并五体投地，围绕此寺院磕头礼拜。按佛教徒之

说:“人生无论累积若何功德,苟非绕此殿堂一周,终不得成善果。”为此人们扶老携幼,从早到晚,来此烧香绕圈,磕头献祭。以此大昭寺回廊为核心圈,拉萨城有外环转经路。绕拉萨全城之路称为“林廓”(གླིང་སྐོར),每日都有人缓步徐行,沿途可以瞻仰各种圣迹。

除了拉萨,还有很多著名的神山圣湖也是朝圣的重要对象。西藏的神山之多,难以计数。几乎每一个地区、每一个部落都有自己的神山。西藏最著名的神山就是冈底斯山的主峰冈仁布钦,有“神灵之峰”、“神的天堂”之称。它是西藏人民朝拜的著名圣地之一,每年都有成千上万的国内朝圣香客前来朝拜。如逢马年,朝拜者更是人山人海。据传马年是米拉日巴战胜外道徒的纪念年,这一年转此神山能产生 12 倍功德。一个普通的雪山为何如此神圣,一切就在人们虚幻的想像世界和美丽动听的神话传说之中。对一个普通的西藏百姓而言转冈仁布钦与转八廓街一样,是为了洗刷罪孽,免下地狱之苦,求得今世安宁、来世幸福。他们朝圣或朝佛的宗教行为都是为了这些目的。冈仁布钦“神山”附近还有被称为世界上“圣湖之王”的玛庞雍错。相传此圣水乃佛祖赐给人类的甘露,它能洗掉人们心灵上的“五毒”(贪、嗔、痴、怠、嫉),使灵魂得到净化。因此每年夏秋之季,各地信徒扶老携幼来此沐浴,然后带上一壶“圣水”回乡,作为赠送亲友的最好礼物。虽然“一切有为法,如梦幻泡影”,一切现象“假有”、“幻有”,但“诸法因缘生”,有缘则灵。苦难重重的西藏劳动人民无法躲避关于天国佛土、来世极乐的虚幻诱惑,更何况居于湖中的龙(ཀླུ)是世间财宝之主,山神是“雹主”(སེར་བདག)和“闪电主”(ཐོག་བདག)。这些都与人们的生产和生活有直接的关系。因此人们希望通过朝拜和供奉祭品,祈求禳解灾害,纳祥求福。

七、神与人

在传统的西藏社会里，神无所不在，无时不在。天、地、水三界都有神，高山、河流、岩石、泉水和树木等都是神可能栖身之所，甚至家庭里也有家神，每个人身上也附着种种神灵。因此，西藏人从出生第一天起直到生命的结束，要和各种各样的神祇打交道。

遇到干旱就要与“龙”(ཀླུ)神打交道，要举行求雨仪式。许多喇嘛这时离开寺院到附近的圣泉边念经并往水里撒放糌粑、牛奶、酥油、水果等供品。人们相信泉水是龙神的住地，这种神专管雨水、树木、作物和花朵等。

有一种被称为“年”(གཉན)的神，经常游荡在高山峡谷之中。它象征着雪、雹等自然灾害，同时又到处引起瘟疫之灾。这是一个易于触怒最为灵验的世俗之神，因此，人们对它敬而远之。遇到雹灾季节，人们请“阿年”(防雹喇嘛)用咒语和法术与年神打交道。

农民每年种地离不开供养土地神(ས་བདག)，因为它管理着大地上生长的万物，保管着地下的一切宝藏。因此，每年春耕之时，人们在地里要举行供养土地神的仪式，以保土地的肥沃和庄稼的丰收。

战神，藏语称“扎拉”(དགྲ་ལྷ)，有“敌神”之意。这种神保护崇拜者免受敌人伤害，或者帮助信徒克服各种障碍，击退他们的敌人，同时保护个人身体的安全。

尽管谁也没有亲眼见过，但在西藏农村人们总是相信有一些看不见的精灵可能住在山口、路边和水中，这些精灵能给人帮助或带来丰收，但如果触怒了他们，就会来伤害人。所以，西藏

的大小山口、湖边、路口都有一堆石头，每一个过往行人都要在上面添上几块石头或插上一面经幡，以此讨好这些无处不在的地方守神。

此外还有男神、赞神、帐篷神、灶神、水神、财神、家神等等。这些神虽然与人们日常的生产、生活、祸福等有密切的关系并受到人们的崇拜，但在佛教的信仰中地位并不高，被统称为“世俗之神”(འཇིག་རྟེན་གྱི་ལྷ)或地方神(ཡུལ་ལྷ)。因为这些民间的神祇只能为人类的今生带来一些祝福，而不能为来世超度。

西藏佛教供奉的神像数量之多难以统计。大体上分为安息善相的显宗神佛像和愤怒怪异的各类密宗神佛像。就一般而言，释迦牟尼、观音、文殊、普贤、地藏、度母等佛像与内地一样受到特别崇拜并排列在比较显眼重要的位置上。不过各个教派又各有些侧重，如宁玛巴特别重视供奉莲花生的像，格鲁巴的寺院中宗喀巴大师的像排列在中心的位置上。还有历代圣贤、寺院住持、各教派的始祖、高僧以及历代达赖、班禅的塑像、画像也供奉在寺院里、神坛上，受到叩拜。人们相信上述诸神或人间之神，不但管人的今生，而且管人的来世。用藏族谚语来讲，他们“今生是统治者，来世是提携人”。在普通百姓的心目中包括达赖、班禅在内的“人间之神”无所不知，无所不能。

在众多的神祇中，除了释迦牟尼佛之外，“大慈大悲”的观世音受到人们的特别敬重和供养，其中包括从观音菩萨中分化出的 21 个度母女神。藏语称观音为“坚日斯”，他不仅是西藏的最高护法神之一，而且是素负盛誉的民族始祖。有关观音菩萨在藏区有一个有趣的传说记载：观音面对芸芸众生的疾苦，不胜悲悯，于是发誓要把茫茫苦海中的众生全部解救出来，“若有一人尚在苦海之中，即使我头颅粉碎我亦不得停止工作”。于是日

复一日,年复一年,他尽力救人。但苦海中的人太多,待他的头颅粉碎并形成11个时,也没有救完所有的人,因此有11面观音偶像。不言而喻,观音救难的生动故事,对于长期生活在封建农奴制苦海中的人们,无疑是莫大的慰藉。人们把它当作仁慈的代表,慈悲的象征,受到格外的青睐。甚至藏民心目中的民族英雄松赞干布也被说成是观世音的化身,近代西藏宗教界地位最高的活佛达赖也被认为是观世音的化身。更有趣的是把藏族本身的起源也同观世音联系起来,说藏族的祖先是观世音的化身猕猴与罗刹女结合而繁衍出来的子孙。

由此可见,佛教以神的名义让西藏人民生活在虚幻的自我安慰的世界之中,即通过把人自己的本质升华为脱离现实的一种抽象的虚幻的人,把现实中的统治者升华为神的化身,从而把人的一切交付给宗教的神,使人们受神的统治,受神的安排,甚至连民族本身的起源也是神创造的。在这种情况下虔诚的西藏信徒们惟一能做到的就是听从和接受神或神的化身之意志并按其命令去行事。除此之外,人是无所作为的。在这点上佛教与世界上其他宗教一样,以维护神的统治为名,客观上维护统治者的利益。把人们从现实苦难中形成的渴望解脱的心理"转给彼岸之神的幻影,然后彼岸之神大发慈悲,把一部分恩典还给人和大自然"①。

然而并不是所有的人都能直接与神打交道。人与神之间的沟通需要经过中间的媒介,这就是西藏非常流行的占卜或降神。西藏的降神者到处都存在,几乎每几个村子或几个小部落里都

① 恩格斯:《英国状况 评托马斯·卡莱尔的"过去和现在"》,载《马克思恩格斯全集》第1卷,第647页。

有称为“拉巴”的降神者。有的地方的降神人不一定是喇嘛，而是俗人，然而他们必须经过专门训练，受过秘传。每当村里或部落里有什么重大事情时，就要请降神人在一种类似萨满的仪式中传达神谕。人们相信降神者几乎昏迷状态中说出的话是神的声音，并照此神谕决定各种事情。进行战争或狩猎活动时事先也要通过降神定吉凶或好坏。各地寺院也有自己的降神者。哲蚌寺的“乃琼”则被认为是最灵验的神谕师，据称是威猛无比的白哈尔神王[①] 的代言人，西藏地方政府的不少重大决策，包括寻找达赖转世灵童这类问题都要向“乃琼”降神者请教后裁决。可以说，“乃琼”是达赖喇嘛和西藏地方政府的首席降神巫师。由于“乃琼”在西藏大大小小的神巫群中居领袖地位，他的降神又具有很大的权威性，所以即使权势很大的一些贵族也怕他三分。因为在西藏贵族们的勾心斗角中，“乃琼”的预示或决断常被用来作为最有力的甚至是致命的武器。被称为“全知全能”的达赖本人遇到疑难也要请“乃琼”预解。除“乃琼”外，“拉莫雄姜”是西藏地方政府的专职护法降神巫师，拥有两处护法神殿、3处寺院、16个庄园和一座巨大的神宫府邸，是一个领有2000农奴的降神者王国。降神者除乃琼、拉莫外，还有噶洞和桑耶两个重要降神者。此外还有自称是阿尼玛卿雪山神女代言人的哲蚌寺降神女巫“丹玛森康”。

降神者虽多，但不是一般平头百姓所能请得到的。于普通百姓而言，若想知道与个人生活有关的吉凶祸福，或想询问疾病和灾异的缘由，则可请教占卜师。西藏的占卜师既有僧人，也有

① 桑耶寺护法大神，相传此神原是北方巴达霍尔国的守财神，吐蕃攻打巴达霍尔国后，把此神请到了西藏。

俗人,普通老百姓中的一些老人也会简单的占卜术。一般通称会占卜术的人为“莫巴”(མོ་པ)。西藏占卜的方法很多,最常用的有念珠占卜(འཕྲེང་མོ)、骰子占卜(ཤོ་མོ)、石占卜(རྡེ་མོ)、箭占卜(མདའ་མོ)、羊肩胛骨占卜(སོག་དམར)、彩线占卜(ཇུ་ཐིག་གི་མོ),以及用铜镜上的圆光占卜(པྲ་མོ),等等。[1] 普通百姓用彩色的鞋带和念珠占卜,此外还流行梦占卜,即以梦的内容判断吉凶。民主改革前,藏族举凡生产、狩猎、出门、婚姻、疾病、战争乃至修房子、寻找失物、支差等,莫不进行占卜,以此预测各自的吉凶祸福,确定未来。地方政权的统治者们在对某一问题不愿表示意愿或意见分歧时,上述这些办法就派上了用场。他们若不利用宗教这一精神力量是不可想象的。广大农奴在此制度下过着极端贫困的生活,不从宗教中求得安慰和精神上的平衡也是不可想象的。

---

① [奥地利]内贝斯基:《西藏的占卜术》,谢继胜译,载《国外藏学研究译文集》第五辑,第191—205页,西藏人民出版社,1989年。

第二章 教 育

封建农奴制社会中的教育,基本上是以贵族农奴主教育为主的寺院教育,地方政府中没有教育行政管理机构。主要有寺院、官学和私塾三种教育形式。当时的佛教寺院是宗教中心,也是文化教育中心,寺院成了最集中的文化据点。所谓"舍寺院外无学校,舍宗教外无教育,舍僧侣外无教师"之说,就是对旧西藏乃至整个藏区社会教育状况的高度概括。据当时统计,西藏地区的文盲高达95%以上,有文化知识的多数是喇嘛。

第一节 寺院教育

一、寺院教育的出现与发展

西藏的早期教育状况,由于缺少必要的研究资料,我们目前还很难确切地去论述。根据藏汉文史籍记载,最初西藏的教育与本教有关系,培养了世俗统治者的文化知识;后来佛教传入,教育又与寺院紧密地连在一起。到了公元7世纪上半叶,吐蕃王朝赞普(王)松赞干布由于政治上的需要,与唐文成公主、泥婆罗公主联姻,迎来释迦牟尼佛像,在拉萨供养,开始翻译佛经。

到8世纪中叶建立桑耶寺，有贵族七子弟剃度出家（史称“七觉士”）后，西藏的寺院教育才开始萌芽。又在桑耶寺厘定译例，置译经场，翻译各种显密经论及疏释，为寺院教育准备了充足的教材，众多的译师也成为寺院教育的师资。[①]

吐蕃寺院教育的发展，培养了一大批佛经翻译人才和佛经讲授人才，这个结果反过来又不断地促进吐蕃寺院教育的发展。尤其是1042年古印度高僧阿底峡入藏后，他的佛学思想对佛教教理系统化和西藏佛教的发展有极大的影响。他当时是天竺摩揭陀地方超岩寺的上座，在西藏各地讲经授徒、著书立说达12年，对西藏寺院教育规范化起了推动作用。[②] 公元1074年，鄂·勒巴协绕建桑普寺后，他的侄儿鄂·洛丹协绕又建立了《释量论》、《现观庄严论》和《中观论》等经典的讲经院，他在短期内培养出能独立讲经的教师达1800余人。后来恰巴·曲吉僧格提出了把因明学的许多重要内容概括成21个类别，并将各个课目编排了次序；针对学僧水平的高低，创立了分班次学习的制度。桑普寺所开创的学习制度，对以后西藏地区的寺院教育影响极大。[③]

到了13世纪中叶，由于得到各地封建领主的大力扶植，对藏族社会有重大影响的“政教合一”制形成，宗教寺院不独是宗教中心，而且成为政治中心、经济中心，特别是文化教育的中心。萨迦班钦除大力发展因明学论著中著名的《释量论》传道授经的

① 本章主要参考资料为多杰才旦著《西藏的教育》，中国藏学出版社，1991年。文中不再另注。

② 王森：《西藏佛教发展史略》，第31、52页，中国社会科学出版社，1987年。

③ 朱解琳：《藏族近现代教育史略》，第81页，青海人民出版社，1990年。

方法外，他还撰写了以讲、辩、著三个方面的理论专著《智者入门》一书。教育内容已包括了科技和文学艺术等。教育不光为佛教服务，同时也为社会实际生活服务，教育形式上更多地采取博采众家之长的教育方法，使这个时期培养出了许多博学多才的大学者。14世纪中期，萨迦在西藏的统治势力衰弱，被帕竹政权取而代之。噶举派开始兴旺，其祖师玛尔巴和穹波大力发展噶举派，推行口传语旨、因人施教的教授方法，确定了"集密"、"四座"、"六法幻身"、"迁识"、"胜乐"、"喜金刚"、"大平印盒"、"空行五教"、"亥母秘修"等教学内容。

随着西藏封建制度的进一步巩固，一些教派也得到了发展，特别是格鲁派，在当时帕竹政权的支持下，广泛进行其社会宗教活动，讲经著述，弘扬佛法并建立了按部就班、循序渐进、比较完备的学经制度。

1409年(明永乐七年)，藏历正月间，在帕竹政权阐化王扎巴坚赞及贵族仁钦贝父子的资助下，宗喀巴在拉萨大昭寺举行了一次规模巨大的祈愿大法会，藏语称为"默浪钦摩"，借以宣传他的"宗教改革"思想。同年他在拉萨东郊创建了该派主寺——甘丹寺，标志着格鲁派的正式成立。寺内设显宗学院夏孜札仓和绛孜札仓，专事研究显宗教义。1416年，由他的弟子嘉央曲吉在拉萨西郊主持建成了格鲁派实力最雄厚的哲蚌寺。内设显宗学院洛赛林札仓、果莽札仓及德央札仓，专攻显宗理论；密宗学院阿巴札仓，专学密宗教义。1418年，由绛钦曲杰主持建成了位于拉萨北郊的色拉寺，内设有显宗学院色拉麦札仓与色拉结札仓，专门从事显宗教义研究，密宗学院阿巴札仓，专攻密宗学说。1447年，由根敦主巴在后藏日喀则修建了扎什伦布寺，内有显宗学院夏孜札仓、吉康札仓及脱塞林札仓，专事显宗理论

研习，密宗学院阿巴札仓，专攻密宗理论。

五世达赖在宗喀巴为格鲁派确定的组织制度和教育制度的基础上，大大地发展了格鲁派的各种建制，他的一系列规定，不仅使格鲁派寺院的组织机构和管理体系更加完整和系统，而且使寺院教育也更加严谨和制度化。此后，各格鲁派寺院承袭相沿，在七世和十三世达赖时期虽有所修改，但在主要方面均未超出五世达赖的规定。[①]

二、各教派寺院教育

寺院教育由于各教派的不同，其教育内容、形式、制度等方面均有很大的差异。

宁玛派学经程序一般是先学显宗著作，再学密宗著作，入训练院住 6 年，头 3 年学仪轨，后 3 年练习修持。它的教学方式主要靠单线传承形式，其教学内容包括三个方面：一是早期传下来的经典，二是中近期掘出的伏藏经典，三是亲口所说的教授。远传经典有《幻变经》、《集经》、《心品》等三部；近传经典有《十万宝训》、《莲花生遗教》等，亲口所说的教授属密法。宁玛派到后期，教育内容主要分“北藏”的经典和“南藏”的经典。

噶当派的教育则以教典教育和教授教育两种形式进行。教典教育注重《菩提道灯论》等宣讲教授，该书将人分为三个等级：“下士”、“中士”和“上士”，然后根据这个划分再将人的修习教育次第分为三道，即“下士道”、“中士道”和“上士道”。还以修习次第为纲领，系统地安排了佛教教育的主要内容。它把 11 世纪以

① 《藏族近现代教育史略》，第 84 页。

前的所有佛教典籍都安排到这个体系之中,因此,可以说该书是噶当派的教学大纲。教授派除注重传承学习外,更为注重由有实修经验的本派师长从修习实践中总结出来的东西。在教育形式上属于口耳相传,后来虽也笔录之于书,但到实际运用时仍有待师长之指教。其学习的内容有京俄巴的“四谛教授”、普穷哇的“十二缘起教授”,以及后期发展的“七义修菩提心教授”等。15世纪初格鲁派兴起后,噶当派全部改宗依附(故又称“旧黄教”),其原来的寺院教育内容亦为格鲁派所取舍兼容。

萨迦派在教育形式上更多的是采取博采众家之长的教育方法,该派没有固定的师长,根据学习的情况一个人也许有许多老师。在这种教育方法的培养下,萨迦派的学者大多学识渊博。它的教育内容是以释迦意希所传的“道果法”为主要教法,还大致包括《文殊法》、《般若》、《喜金刚》、《声明》、《医明》、《工巧明》、《韵律》、《星算》等,其内容已包括了科技和文学艺术等。教育不只为佛教服务,同时也为社会实际生活服务。

萨迦派僧人入寺以后,先学藏文字母、书法,学习祭祀无我女佛、十六怖畏神和信仰保护神的仪式,然后学做佛像和酥油花,学习喜金刚、极乐佛、空行母及时轮。以上完成后,拜堪布(མཁན་པོ)为师,受沙弥戒(དགེ་ཚུལ)。以后游历朝圣,拜各地本派大师,并受密宗戒。宣誓3种僧侣誓言:1.普通誓言;2.菩提誓言;3.密宗誓言,从而成为得全戒的僧人。继续学习、修持,直到修完五学程,成为金刚上师(རྡོ་རྗེ་སློབ་དཔོན)、寺院尊者,可以管理寺院。

萨迦派喇嘛有5级学位,一为“卡喜巴”,二为“卡额巴”,三为“卡居巴”,四为“饶将巴”,五为“班钦”,一级比一级学问丰富,到班钦已经是学富五明的大学者,要达到这一级殊为不易。

噶举派的教育形式是一种明显带有私塾色彩的师徒相传，同时以口传为主的教育方法，它还注重因人施教的教授方法。其教学内容上分玛尔巴和穹波两大传承。玛尔巴派的教学内容主要有《集密》、《四座》、《六法幻身》、《迁识》、《大幻化》、《六法修梦境》等；穹波派，即香巴噶举派的教育内容则为《胜乐》、《喜金刚》、《集密》、《大平印盒》、《空行五教》、《亥母秘修》等教学课程。

僧人入寺后，先在札仓内学经。6年之中全面系统地学习并能熟练背诵密宗无上瑜伽的密续12大坛城的绘制，精通《那绕六法》，另外还掌握各种密宗仪轨要领，在此之后，年轻身壮的喇嘛可以报名入静修院。录入静修院后，在3年时间里，必须绝对服从两个教师的精心辅导，掌握瑜伽修行的各种动作姿势和心灵静修法的要领，要将每天练功感受及进度及时汇报给教师，学习靠口耳相传，不见诸文字。3年内学员不与外界接触，处于与世隔绝状态。学员毕业后成为珠拉(སྒྲུབ་བླ)，即修行上师，成绩最佳者由噶玛巴活佛任命为“金刚上师”，派往各子寺任住持。

格鲁派是西藏佛教诸教派中影响最大的一支，它的教育制度也更加严谨和制度化，为此我们另列专题论述。

本教是西藏宗教中最原始的教派，它的经本主要有《甘珠尔》、《圆满宝金鬘论》、《本释风刃论》、《光明轮要门》、《蕴自转变明点九类》、《金点》、《身心觉验》、《传心直指自书》、《八界抉择书》、《耶辛庄严实义书》、《雍中十地道位书》、《清净尸罗律仪书》、《增善资粮圆满书》、《总积本藏》、《九聚威猛父续》、《九日照辉母续》等，本教徒将这些经书作为必修的课本。在它的教授上接受了佛教不同教派的教育形式和方法，主要以口传和身传两种形式，特别是格鲁派得势以后，本教的教育制度、学位制度等都吸取了格鲁派的教授方法。

寺院供奉的神像类似佛教密宗,分为三类:类似显宗佛像的喜瓦(ཞི་བ),类似密宗的札波(དྲག་པོ)和密主,即密宗主要神像。

寺院规定时间由僧人学经,有时全寺僧人集中,由喇嘛讲经、僧徒辩经。到一定时候寺院举行考试,但一般寺院无权授予学位,只有日喀则的雍仲林寺才有权授予本教格西学位。

三、格鲁派寺院教育

格鲁派在创立后的500余年中,逐渐形成了完整和严密的教育制度。一座寺院犹如一所大学,其中设有专门授习显宗和密宗的学院。例如格鲁派六大寺院① 中的甘丹寺即格鲁派的母寺,它设有两个显宗学院:夏孜札仓和绛孜札仓。哲蚌寺共设4个学院,包括1个密宗学院和3个显宗学院,即郭芒札仓、洛赛林札仓、德央札仓等。色拉寺设有1个密宗学院和两个显宗学院,即色拉结札仓和色拉麦札仓等。三大寺共有9个学院,除两个密宗学院外,其余7个札仓都是学习显宗教义的显宗学院。后藏的最高学府扎什伦布寺和藏区各地的著名大寺院也都是采取显宗学院和密宗学院并设的组织形式。

(一)显宗学院的教育制度

1. 显宗学院的课程和学制。

显宗学院以学习"五明"中的"内明"为主,课程主要是五部经典,即《因明部》、《般若经》、《中观论》、《俱舍部》、《律学部》,这五部经典集显宗经典的大成,因而成为显宗学院的专修课。

显宗学院的学制一般有13级和15级两种。一个学员从预

① 格鲁派六大寺院为西藏拉萨的甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺,日喀则的扎什伦布寺,青海湟中的塔尔寺和甘肃夏河的拉卜楞寺。

备班转成正式班，要由老师推荐，一旦升入正式班后就可逐年升级。各寺的班级划分不同，哲蚌寺分15级，色拉寺和甘丹寺分为13级。现以哲蚌寺洛赛林札仓为例，简要介绍格鲁派学习显宗理论的情况。

洛赛林札仓设有15个学经班。

班类		时间
1.	摄类学班	1年
2.	心类学和因类学班	2年
3.	新正文班	1年
4.	正文前班	1年
5.	了义和不了义班	1年
6.	伦心班	1年
7.	善僧二十班	1年
8.	心形班	1年
9.	第四品班	1年
10.	第八品班	1年
11.	中观因明班	1年
12.	中观自灭班	1年
13.	戒律上班	1年
14.	戒律下班	1年
15.	俱舍班	无期限

洛赛林札仓没有专设学习《释量论》班。学生进入新正文班以后，每年冬季必须轮流到曲水(拉萨市以西约40公里处)地方参加“将归曲”(意为冬季学)，集中一段时间专门学习《释量论》。

洛赛林札仓的学经班按科目学通《五部大论》根本学说时，有关注释部分必须学习班禅·索朗札巴的论著，其他论著只能当

作辅助参考材料。这是因为显宗札仓各自主张的观点有所区别。摄类学、心类学和因类学作为基础学科,在三年内必须会背诵,在辩经会上做到对答如流,否则将取消升级资格。对此,札仓与札仓、康参与康参之间都有很大的竞争。有的康参和吉康对考取正文班的年轻喇嘛给予特殊照顾,可不参加寺内正常举行的早会和晚会,免去挑水、烧茶等劳务,并且法会上施主发放布施时可找人代领等等。这样,保证了学员们专心攻读科目的时间。

从初学摄类学、心类学、因类学开始,要经过严格的考试监督制。1年8个学期,每学期的期末由札仓格贵、翁则代表札仓堪布组织考试,并监督检查学员的考核成绩,决定升留级或惩处等问题。考核期间,规定每个学员不准无故缺席。若有缺席者,头一次只记名进行说服教育;缺席两次,由札仓格贵出面严厉警告该学员的“吉丹格根”;缺席三次者,立即开除。对远地而来入寺求学的(青海、四川、云南、内外蒙)学员,人初学班可以免考。但中高级班的考核一律同其他同学一样严格。特别是“哲热巴”(འབྲས་རམས་པ即哲蚌寺博学之人)学位,是远地而来的喇嘛最起码争取的学位之一,这样才能在原籍的各寺院内享有特殊的地位,否则会跟一般僧人一样要担负寺内的各种杂差。哲蚌寺“热强巴”是该寺独有的一种学位,它也是格西学位的基础。哲蚌寺两个显宗札仓即洛赛林札仓和郭芒札仓要求考“哲热巴”的学员,每年在规定时间,即夏季大法会和冬季大法会时,都集中在“吉索”大院内参加考核,由地方政府指派一名僧官负责给合格的学员颁发“哲热巴”学位证书。对考取第一名或第二名者,要求必须背诵《五部大论》之根本论述,并可免考注释中的选提答辩。要求考取第三名以下的学员都要背诵《现观庄严论》之根本

论述。凡获得哲热巴学位证书者，由各自札仓堪布负责在其名字前面加上“热强巴”3个字，目的是为了进一步显示所获得的学位的重要性，鼓励其他学员为此而奋斗。

哲蚌寺的学期划分与拉萨的甘丹寺、色拉寺的显宗学院一样，一个学年分为两个学期。学期称为“却拉”(ཆོས་ར)，意为法园。因为学经活动都是在法园进行，所以却拉引申为学期的意思。上期却拉从藏历一月传大召结束后开始，一直到六月中旬，在这四个半月中，在二月的中下旬，学生们要到拉萨参加十多天的传小召“奉献”(ཚོགས་མཆོད)会，其余四个月分成4个单元，每单元学完后有一小休，藏语叫“却仓”(ཆོས་མཚམས)。到六月份学期终了，有一个半月的大休假，藏语叫“却仓钦波”(ཆོས་མཚམས་ཆེན་པོ)。藏历八月初下学期开学，到十二月下旬结束。这时僧人们便忙于准备参加一年一度在拉萨举行的祈愿法会。祈愿法会结束后，僧人们各自回寺，新的学年又将开始了。

2．显宗学院的学位制度。

显宗学院的学经僧人经过15年以上的受业，等到学完5部经典，仍要继续学习5—6年，甚至十多年，普通僧人总共得学习20余年。等到年资已够，根据学僧学习成绩，由老师推荐提名，经学院堪布认可，指定其考取某一等级的格西。格西(དགེ་བཤེས，即དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན的简称)，意为善知识，是各等级学位的总称，拉萨三大寺的格西学位与其他格鲁派寺院的学位制度不尽相同，只授给修习显宗达到一定程度的学僧，而不授予修习密宗的学僧。三大寺的格西学位分为四个等级。

一级格西是“拉然巴”(ལྷ་རམས་པ)，意思是拉萨的博学高明之士，是在藏历正月传召大法会上通过辩经考取的。考试的内容

包括因明、般若、中论、俱舍论和戒律，由主考僧人、学者等提问，考试者进行辩论或答辩。一般每年有十余人，前 7 名有名次。

二级格西是“措然巴”(ཚོགས་རམས་པ)，即全寺性的卓越高明的人，是在藏历二月传小召法会上考取的，其考试方法基本上和考一级格西相同。

三级格西是“林赛”(གླིང་བསྲེ)，意思是从寺院里选拔出来的有才学的人，只在考试者所在寺院进行答辩考试，通过本寺院僧众的提问，便获得了学位。

四级格西是“多然巴”(རྡོ་རམས་པ)，意思是在佛殿门前石阶上经过辩论问难考取的格西。在本寺院内部进行答辩考试，只要通过本札仓僧众的提问后，即可获得学位。经典水平不高的僧人，按约定俗成规矩，进行布施后亦可获得。

特别值得一提的是，考取拉然巴格西时，地方政府及寺院甚为重视，达赖喇嘛要亲自监考。十三世达赖喇嘛对主持监督考试的问题做了明文规定，“达赖喇嘛在罗布林卡召集三大寺的拉然巴格西、措然巴格西以及拉萨上、下密宗学院的阿然巴格西亲自进行考核，并规定不及格者退场，合格者受奖。受奖者分七个等级：第一名，奖赏高级毛料袈裟 1 套，黄帽 1 顶，黄袈裟 1 件，砖茶 3 块，纳追哈达 1 条。第二至七名奖黄袈裟 1 件，黄帽 1 顶，砖茶 1 块，阿西哈达 1 条”[①]。进行答辩合格者，要回到寺院，筹集资金准备发放“格西宁古”(དགེ་བཤེས་བསྙེན་བཀུར)布施。一来表示祝贺，二来表示答谢经师的培养及僧众的帮助。也许有的施主愿意主动承担一切“格西宁古”的布施开销。就洛赛林札仓而言，考格西的僧人施主除了给每个喇嘛布施藏币外，还要给

① 见《西藏研究》(藏文版)1986 年 1 期，123—124 页。

众僧发放“大米55 尅(相当于现在的770公斤),牛大腿45条,酥油75 瓶(一瓶约相当于现今7市斤),茶叶包16条,盐巴一大袋,干果14大包,以及人参果和牛奶等。有人统计,考一个拉然巴格西,前前后后花去的钱,有时可达四万两藏银”。

竞争拉然巴格西学位的僧人如由于经济实力不足而放弃布施的话,那么,下一步在拉萨一年一度的祈愿大法会上正式考取“拉然巴格西”的最后一次关键性的机会可能就丧失了。因此,在历史上每个考取“拉然巴格西”学位的僧人都想方设法,哪怕倾家荡产也在所不惜。

考格西有等级,大中小活佛只要用功,十一二年即可考取,不用花20多年时间。获得格西学位的人,尤其是拉然巴格西,在藏族社会中享有很高的地位,受到极大的尊敬。他们以后的出路有3条:一是争取在三大寺任堪布,或被派往属寺充任堪布。这种僧职,在三大寺只有一二等格西才可获得,三四等格西多不被选任。二是进入密宗学院修习密宗,继续深造。按照惯例,拉萨三大寺一等格西的前3名,必须入上下密宗学院继续学习。三是住寺清修,或收徒讲经,或走向社会诵经弘扬佛法。

(二)密宗学院的教育制度

密宗学院是格鲁派僧侣修习密宗的最高学府,它分上下密院,这是两个级别完全相等的密宗学院。所不同的是,甘丹寺东院法主“夏孜”由上密院产生,北院法主“绛孜”由下密院产生;上密院只收远道来的僧人,而下密院则远近都收;上密院僧人可超出定额500,下密院不能超出500的定额。入密宗学院的学僧依次修习四种经典,即事续部、行续部、瑜伽续部和无上瑜伽续部。

一般来说,进入拉萨上下密院有显宗格西学位的学僧,不一

定都去按部就班地学习应学课程，但要求他们必须修完《集密》、《大威德》、《胜乐》三部主要密宗经典才能参加密宗的立论考试。修完上述三部经典大约需要5年或更长的时间。

密宗学院的“佐仁巴”(ཚོགས་རམས་པ)经过3年以上学习，可担任“格贵”等职事，充任后，根据其资历可升任“堪布”，堪布期满后转为“堪苏”(མཁན་ཟུར，卸任堪布)。若为上密院的堪苏，则按卸任先后顺序被排列在甘丹寺“夏孜札仓”已排定的甘丹赤巴候补人名单的末尾；若是下密院的堪苏，则排在“绛孜札仓”已排定的甘丹赤巴候补人名单的末尾。如遇甘丹赤巴任满7年或圆寂，则依次轮流递补担任。

甘丹赤巴(དགའ་ལྡན་ཁྲི་པ)是甘丹寺的住持。格鲁派始祖宗喀巴在甘丹寺圆寂后，由上首弟子传承继承其祖庭教主法座，称为甘丹赤巴。自格鲁派创始人宗喀巴于1409年创建甘丹寺到1958年，共经历了96任甘丹赤巴。甘丹赤巴对全藏的格鲁派事务有管理整顿的权力，对于政务虽然也可以兼议，但并不操实权。甘丹赤巴在西藏社会上受到的礼遇是极高的，其职位仅次于达赖和班禅，而为格鲁派的掌教，拉萨大法会中属于首位，任期7年。[①] 任满后，给予一个荣誉称号，叫做“赤苏”(ཁྲི་ཟུར)，一般到了当赤苏时，也就没有几年寿命了。

一个学经僧人，全凭自己的学问升级，即使在一帆风顺的情况下，升到甘丹赤巴也要50年时间，许多人往往还没有登上这个宝座就死掉了。正因为如此，一般大农奴主、贵族出身的僧人并不热衷于追求这个地位，他们在学经完成之后，就去谋求其他出路了。

① 曹树勋：《边疆教育新论》第4编《边疆教育问题》。

当上了甘丹赤巴的人，生前是教主的地位，死后可成为活佛，具有转世资格。因此，又有人把甘丹赤巴按对活佛的称呼叫做“赤仁波且”(ཁྲི་རིན་པོ་ཆེ)。甘丹赤巴受到的社会礼遇仅次于达赖和班禅。

第二节　官学教育

西藏的官方性质的教育机构，形成体系较晚。公元7世纪，吐蕃大臣吞弥桑布扎创立文字以后，便开始召集王室贵族九卿百官，讲授《字性组织法》、《文法三十颂》，例属官方办学。松赞干布时期还派遣留学生到祖国内地和尼泊尔、印度，为吐蕃文化教育的发展作出了杰出的贡献。他们的主要功绩在两个方面，一是创造文字，传播了藏族文化，二是带来了其他民族的文化，兴起了吐蕃教育。派往唐朝的400余名留学生，到长安入唐朝官办的国学，学习历算、医药等知识，内容广泛，从吐蕃制定的许多典章制度中，可以窥见一斑。

10世纪至清代，西藏仍以寺院教育为主，尤其是藏传佛教格鲁派的喇嘛寺院急剧膨胀起来，因此，教育也就更加依附于寺院，几乎为寺院所垄断。到七世达赖喇嘛时，清政府于1751年废除封建郡王制，授权达赖总领西藏地方政府行政事务后，西藏的政教合一制度得到进一步巩固和发展，西藏地方政府的官办教育在这期间达到了新的发展阶段，办起了俗官学校（孜康拉扎）、僧官学校（孜拉扎）、药王山医科学校和后来创办的拉萨门孜康医学、天文历算学院，以及各宗谿所办的学习文化学校等20多所官、私各类学校。

一、俗官学校

俗官学校藏语称“孜康拉扎”，它是孜康(西藏地方政府审计财政收入和俗官人事管理的机关)附设的学校，办学的目的是给贵族子弟传授语文、数学、财会知识等，培养他们进入官场。

“孜康”早在五世达赖喇嘛时就已存在，到1751年七世达赖时，才逐步发展起来。“孜康”设4个孜本作为负责人，下设4人为会计员，1人为档案员。他们既是地方政府财政的审核员，又是“孜康拉扎”的教员。“孜康拉扎”的学生叫“孜楚巴”，通常只有20人左右。“孜康拉扎”学生的来源和条件都有明确规定，学生必须是有祖业的世家子弟，他们若想进入仕途，几乎惟一的选择就是入“孜康”学习。学生入孜康前大部分都读过私塾，所以要求有一定的读写背诵能力，并要掌握语法、正字方面的基本知识和筹算中的加减算法。新生入学时要通过语文、算术两门学科的考试。

“孜康拉扎”的课程和教学都有特殊规定。学习内容主要有正字学《语灯论》、语法学《三十颂》、《入性颂》、五世达赖所著《教言珍珠藤》和久·米庞嘉措著《国王修身论》等，要求达到既能背诵又能理解的程度，同时对第悉·桑结嘉措的《法典明镜》要求达到理解并能讲解的水平。运算方面的课程有九九乘法表，还要系统地学习大学者科堆穷巴阿那那编著的运算学教程。熟悉政府公文、报告、指示、诉讼判决书等应用文的写作格式，还经常安排“孜楚巴”们到实际工作中去锻炼。

孜康拉扎的教学方法也有专门的规定，每日的课程安排是先学运算，然后练习写字，平时要进行不定期的考试，学生要学新的运算内容可自行到教师(会计员、档案员)处听课。成绩优异者可安排到学校或其他政府机关帮助抄写或核算账目。为使

学生熟悉官场礼仪,平时还要到各政府机关实习。在实际工作中运用所学知识,这是孜康教育的最大特点。

孜楚巴在孜康的修业年限没有统一规定,少则1年,多则约5年。关键看是否能通过学业考试。学业结束,语文和筹算经考试合格,等候政府正式委任前,身份仍为“孜楚巴”,即学生。孜康负责对所收的学生考察其血统是否纯正,并将教育考试成绩报噶厦又转呈达赖或摄政批准为“夏堆巴”。只有达赖喇嘛或摄政在每年法定的盛典上授予“夏堆巴”职位后,才算毕业。“孜康拉扎”的学生还要等到累积有一定数量的俗官官员后集中在一起进行“仲科则觉”(即武技考试)比赛考核。武艺考试的内容是17世纪以前的传统项目,即在马背上射击和投枪、射箭等。这种教育制度直接反映了当时培养文武双全的政府官员的教育目的。

孜康拉扎是俗官贵族子弟学校,它的职能是为统治阶级培养新的贵族官员,以保证其行政官员血统的纯洁性。这种教育带有鲜明的阶级性,是封建农奴制的产物。

二、僧官学校

僧官学校藏语称“孜拉扎”,成立于1754年(乾隆十九年)。七世达赖喇嘛时,由西藏地方政府的“译仓”主管。第一任校长由七世达赖的老师担任。建校目的是为了培养僧官。此后,十三世达赖为了办好这所学校,每年夏季都要亲自查阅学生试卷,按考试成绩给予奖励。僧官学校是政教合一制度的产物,适应僧侣参政的需要。政教合一的政治制度反映在政府机构中就必然要有俗官和僧官两种成分。为此,西藏地方政府建立了官办的僧官学校。

原校址在罗布林卡,1788 年(乾隆五十三年)迁至布达拉宫。因而被称为"孜拉扎",意为布达拉宫的学校。据史料记载,七世达赖喇嘛前,敏珠林寺承担着一部分培养教育世家子弟的任务,寺内有专门学习文化的班级,像颇罗鼐和西藏著名的学者噶伦策仁旺杰就曾在敏珠林寺受过教育。后因准噶尔侵藏时烧毁了该寺,西藏地方政府才建起了拉萨僧官学校,即孜拉扎。

该校学生的学习年限和经费来源均与俗官学校相同。学生必须具有拉萨三大寺、敏珠林、琼杰日错、德庆、泽当列措巴等寺的寺籍。来自上述各寺院的僧人,多是大差巴户的子弟,也有少数一般农奴子弟。按惯例,哲蚌寺 2 名,色拉寺 6 名,甘丹寺 6 名,另外还从其他几个有特殊关系的中小寺院中选拔十余名学生,共 30 名左右。来自世家的学生一般是先按三大寺僧规到某寺入僧籍,由政府的"译仓"登记批准,就可入"孜拉扎"学习。比较常见的情况是,某僧官"夏仓"(选派僧官学校学员的单位)为了接续本单位学员不致断代,将自己亲属子弟或亲信佣人送寺为僧,然后入"孜拉扎"就读,再伺机活动三大寺给予某一寺籍,由译仓推荐列入名单呈报,争取较早地被达赖或摄政批准为"孜仲"僧官。在一般情况下,"孜拉扎"的学生共有 50—60 人左右。学校每 7 年招生一次,每次招收 40—50 人。

僧官学校的课程大部分和俗官孜康拉扎相同,主要有藏文文法、正字法、词藻学理论、书法训练、应用公文及算学、梵文等。此外,还要学习一些医药及占卜知识,所以僧官多能为人医病占卜。学校每年在藏历五月和十一月各举行一次考试,政府按成绩优劣给老师及学生赏赐茶叶、酥油等。每次考试完毕后,学校都要组织"过林卡"活动,以放松学僧们的紧张生活。

僧官学校的学制没有专门的规定,学生在校年限,少数为 1

年，多数为5年以上，这主要由学生的考试成绩和政府的需求量来决定。因为西藏地方政府每年只要6名僧官，而这6名僧官又不一定全从“孜拉扎”中选拔，这样在校学习或在校等候批准录用需要较长时间。孜拉扎学生的前途除担任僧官外，还可学习一段时间后，转入布达拉宫南杰札仓专门学习宗教经典、仪轨，成为各种宗教典礼的专职人员，此种人以后不再出任僧官。

三、医算学院——门孜康拉扎

早在公元8世纪藏医学家宇妥·云丹贡布就创办了藏医学校，这是西藏的第一所藏医学校。1695年(藏历木猪年)第悉·桑结嘉措(1653—1705)在药王山创立了名叫“百都卓般俄差仁庆林”的医学院。该学院初创时，在教学上请有名的学者任教，第悉·桑结嘉措本人也在该校任教，在他的大事纪年中记载有火牛年(1697年)他亲自为藏医学院讲授《根本续》的情况。藏医学院创办后，取得了很大的成就，培养了许多优秀人才，一些学生还被请到布达拉宫为六世达赖讲授《四续》等藏医知识。

1916年创办了拉萨第一所医算学院，藏语叫“门孜康拉扎”。它是西藏地方政府的医算机构，同时也是西藏惟一的一所医算高等专科学校。其目的是在发展藏医学和天文历算学的前提下，为各地宗谿、寺院和藏军培养藏医及天文历算方面的人才。同时，它也是西藏近现代培养医药、历算人才的重要基地。

学院初创时期，学校从社会上邀请了30多位有名的藏医和天文历算方面的学者来校任教，一般学生有60—70人。学制分3年、9年不等。学制9年的学生，学习医药5年，学习天文历算4年。所学课程除医药、天文历算外，还有藏文文法、正字法、诗歌基本理论和经学等。随着学校的不断发展，学校的规模逐渐

扩大,在校学生达到百人以上。学生主要来源于西藏的宗谿、寺院和藏军各代本等。

学院的组织和纪律都比较严。学生除了在学校接受严格的理论教育外,每年还要到拉萨附近的乡村进行实习。实习的地点是经过选择的。一个是拉萨东郊拉萨河北面的扎耶巴,一个是位于色拉寺附近的多底沟,主要进行采药活动。通过实习,要求学生巩固理论知识,增强感性认识。结业后,噶厦发给盖有噶厦印章的毕业证书。该校首先在教学上继承了以《四部医典》为主要内容的医学教育传统,复制了《四部医典系列挂图》,以画卷的形式系统地介绍医药理论及实践技术。特别是第悉·桑结嘉措所著的《四部医典释论·蓝琉璃》,从医学理论到临床实践,从病因、病理到诊断治疗,从药物到方剂,从卫生保健到胚胎发育等,都作了详尽的论述。医算学院的首任院长钦绕诺布(1883—1962)在深入研究藏医典籍和长期临床实践的基础上,编写了《广释根本论·医学海洋之精华》、《广释明月宝镜》、《脉尿诊的补遗》、《阐明医学原本总纲要义之钥匙》等重要论著达十几部,为藏医学教学、医疗和科研相结合奠定了基础。由此我们可以清楚地知道,藏医学有她光辉的传承和科学的实践,对祖国医学的发展和对世界文明作出了卓越的贡献。

四、西藏近、现代官办教育

西藏现代意义上的学校教育历史短,规模小、数量少,设备简陋,教育极不普及。1906 年,清朝政府委派张荫棠以副都统衔入藏查办案件,1907 年他针对当时西藏情况提出普及基础教育的主张,各地遍设启蒙学堂,由清政府拨款,在人口稠密处设初等小学堂五六间,专习汉文。凡男子 7 岁以上皆可就学。张

荫棠"启发民智"、兴办教育的思想是值得肯定的，但他在兴办教育的主张中，过分地强调汉语文的作用，这是藏族人民所不能赞同的。所以，在当时虽起了一定的积极作用，但有相当的局限性。

1905年联豫调任驻藏帮办大臣，第二年到达拉萨后奏请推行新政。他要求清政府在西藏设立初级小学堂两所，分两个班，初、高等各3年。成绩好的学生，可送入四川的中学。清政府批准联豫的奏请，但将学制改为5年，高等4年。联豫就拉萨"相国祠"旧址改设拉萨初级小学堂，辟空地为操场，在讲堂、休息室还陈列图书、仪器，因不受藏人子弟欢迎，只收汉族学生30名。到1908年，西藏已设立初级小学堂两所，藏文传习所和汉文传习所各一，白话报馆1所，商品陈列所1所及施医馆1所。1909年，联豫为了巩固国防，在西藏又创办学堂1所，将旧有的扎什城演武厅修葺建设，作为陆军小学堂的讲堂、宿舍及食堂。从四川武备、将弁两学堂调来14名学生当教习。入学者，有从驻藏川军和驻藏大臣衙门卫队中挑选的20多名兵弁，有从直属达木、三十九族地区选派来的10人，有藏族10人，还有廓尔喀要求送来的4人，一同入堂学习。这所陆军小学堂为速成科，学制1年，学生毕业后充当联豫在西藏所训练的新军队长、排长等。据记载，到宣统元年(1909年)五月，西藏已成立各类学校16所之多。随着学堂的增加，经费紧张，经请示清中央政府同意，从宣统二年(1910年)起，每年由国库拨1万两银作为教育经费，直至清政府被推翻。

辛亥革命后，十三世达赖在两次出走历程中，受国内外先进的文化科学技术以及近代建设的启发，感到西藏的落后在于教育不发达，缺乏科学知识和技术人才。因此，他积极推行了新政

措施，在传统教育继续进行的基础上，派人到国外留学，下令西藏地方各宗成立藏文小学。国民政府对于在西藏办学也较为重视，1938 年在拉萨兴办了“国立拉萨小学”，直接受国民政府蒙藏委员会驻藏办事处管理，这是西藏现代教育萌芽之始。学校的教员几乎全部由驻藏办事处的官员兼任，课程设有藏文、汉文、算术、历史、地理、公民、常识、音乐、图画、体育、习字和阿拉伯文字等。藏文由喇嘛，阿文由阿訇分别任教。汉文课本是国民政府教育部审定的。最初在校生不到 100 名，藏族学生较少，主要是回族和汉族学生，另外还有一些外商子弟和尼泊尔官员的子弟。教学质量不高，入学率很低。1940 年，王信隆任拉萨小学校长后，由于充实和调整了师资，并根据民族和信仰不同，设藏文、阿拉伯文、汉藏文 3 个班级，教学质量有所提高，学生也增加到 150 多人。到 1946 年，国民政府将学校的经费增加到年 10 万卢比以上，教职工的工资提高了 3—4 倍，学校的各种设备也相应地有所增加。同时，新到任的校长邢肃芝对拉萨小学的体制进行了改革，增设了一些新的教学机构，任命了教务主任、训育主任和体育主任等，修建了篮球、排球等体育操场和礼堂，聘请了擦珠·阿旺洛桑活佛等一些藏族教员，增设了特别班和幼儿班，学生达到近 300 人左右。特别班的学生大多是西藏上层人士的子女。幼儿班有幼儿 20 多名，幼儿的课程是在操场作游戏，在礼堂学唱歌和听故事。

学校为了严格整顿校纪、校风，规定了每周星期一全体师生要在礼堂举行周会，由校长或教务主任作校务报告，训育主任总结 1 周或 1 月来学生在操行方面的表现，表现好的给予勉励，表现差的给予训诫。为了鼓励学生积极向上，学校还采取物质奖励和奖学金等办法，使拉萨小学一时办得有声有色，朝气蓬勃。

当时到拉萨采访的国民党中央社记者吴乃越报道说:“学校办得有生气,学生有礼貌,尊敬师长。”尽管如此,因毕业后升学和就业成问题,加之课程和作业繁重,多数学生在中途就退了学,建校 10 年仅有高小毕业生 12 名。这些学生在西藏的实际工作中使用藏汉两种语言文字,成为西藏的文化骨干。

五、帝国主义的文化渗透对西藏教育的影响

英帝国主义对西藏进行文化渗透,早期就极力吸引留学学生,主动承办学校,培养为他们服务的买办人员。柏尔在其著作《西藏志》中写道:“余与达赖喇嘛谈话多次,某次谈及财政署之学校(孜康学校),喇嘛即谓:余曾主张,凡入政府服务者,须精通文理,以前标准殊嫌太低,夏季一次,冬季一次,成绩优胜者,可得报酬,西方教育渗入西藏,已成不可免之事实,但希望逐渐输入,不至若洪流之下溃。教育之开始已见端倪。”此外,英国驻江孜、亚东之商务委员麦克唐纳在他的《旅藏二十年》一书中说:“西藏地方因印度政府的劝告和帮助,派遣四位青年留学英国。”1914 年(民国三年),达赖首批派遣 3 俗 1 僧青年前往英国留学。据十三世达赖传记载:派往英国之留学 4 人,即仁冈、门冲、吉卜、钢卡,噶厦派孜本龙厦为留学生监督,于 1915 年(民国四年)带往伦敦,仁冈学电机、吉卜学电报、门冲学采矿、钢卡学军事。[①] 噶厦还派遣擦绒扎萨、甲恩巴、噶须巴、插忍拿卡、宇妥、打康拿给、稽卜迷奔等 7 人往英、印留学。这些留学生有的受了帝国主义教育的麻醉,成为亲英分子。对此,麦克唐纳写道:“我

---

① 具体年份待核。另一记载为 1913 年,见《第十三世达赖喇嘛年谱》,载《西藏文史资料选集》(十一),第 131 页。民族出版社,1989 年。

虽然晓得他们把宝贵的时间已大部分消磨在英国，但当看见他们态度气质上的变化，仍不免大为惊奇。……都能操正确的英语，俨然成为社会上的完人，一切行为纯行欧化，几乎忘却祖国的语言。”“钢卡又告诉我，谓他很不愿回转西藏，深欲周游世界，以饱眼福。”① 可见吸引留学生起到了培植亲英势力的重要作用。

1943年前后，英国又先后在江孜、拉萨开办了英语学校，1944年在江孜开办了军官学校，多招收贵族子弟。拉萨英语学校除英国提供了相应的资金和设备外，噶厦还拨出藏银2.5万两，青稞700克，并决定将英语学校的筹建事宜交由译仓和孜康办理。1944年6月11日学校正式开学。西藏地方政府对开办英语学校明确规定了办学目的、任务、教学内容、生源及规章制度等。规定生源须是上、中、下层俗官子弟和僧官学校的毕业生，以及农务局中有培养前途的低层贫民子弟等。学校的课程是，早晨背诵经书，上午一般学习藏文、修辞、正字法、诗论、算术、书法等。中午12点开始教授英语、算术和文体课。共招收学生43名，除农务局的10名学生系一般农奴子弟外，其余均为贵族子弟。

帝国主义在西藏办教育这件事，一开始就遭到以前任摄政热振为代表的部分上层人士以及三大寺喇嘛们的反对。他们认为英语学校开办下去，势必要冲击宗教活动，“对宗教昌隆是一种潜在的威胁”。于是三大寺僧侣率先采取行动，强烈要求撤销英语学校。在他们的强烈要求下，噶厦只好决定撤销仅办了5个月的英语学校。

---

① ［英］麦克唐纳：《旅藏二十年》，第191、195页。商务出版社，1936年。

第三节 私塾教育

根据现有资料记载,公元8世纪,由宇妥·云丹贡布设立的巡回医师学校是西藏私塾学校之始。

敦煌大量藏文卷子的纂写者,不一定都是只从寺院和译场中培养出来的人。特别是吐蕃中后期社会生活中重大事件的记述和政令的下达,以及下情上诉等,文字的使用相当普遍,尤其是那些掌管书疏的官员应该说都是有文化的人,培养他们的场所很可能是私塾。

旧西藏的私塾主要集中于城市,有一部分附设在寺院,根据过去的调查统计,在西藏有80多所私塾学校。[①] 有些私塾规模较大,办学时间较长,实际上就是一些私立学校,在社会上很有影响,诸如,拉萨有名的纳绕夏私塾、那康私塾、意让厦钦私塾、曲列私塾,日喀则朗林多党私塾、杰仓卡切私塾、曲松私塾等。另外,在山南、阿里和那曲等地也有一些私塾学校。私塾的教员大部分是有文化的僧人,也有少数俗人。学生绝大多数是上层贵族家的子弟,也有小商贩及富裕的城镇居民的子弟,而农奴的子弟几乎是没有的。

私塾的教学内容,是在4年左右的学习期间,主要练习书法。在极个别私塾中设有背诵、算术等课程。背诵有经典及文法书籍或修辞学等,算术则用小石块或贝壳教习计算。书法练习,即在黑色木盘上涂上白粉用竹笔练习写字,用4年左右时间学完这些课程就算毕业。像拉萨有名的纳绕夏私塾除这些课程

① 强俄巴:《西藏教育结构及其影响》打印稿(藏文),第27页。

外,还要学习书信、公文、报告、调解书、诉讼书及契约等应用文的书写方法和熟悉政府的工作制度等,为以后从政打好基础。

私塾的学费没有具体规定,主要根据各学生家庭经济情况来供养先生,先生主要教出钱多的学生,出钱少的学生很难直接从先生那里得到教诲,只能从出钱多的同学那里得到指点。学生每天学习三四个小时。从私塾毕业的学生,因条件差,教学内容不系统,不够科学,教学水平和教育质量较差,一般都只会写字。贵族子弟从私塾毕业后,可进入俗官学校学习。

西藏的私塾在农牧区是很少见的,即使有一两个,广大农牧民子弟因经济条件差,要进入私塾学习也是很困难的。因此,它的教育对象几乎没有劳动群众的子女。

从总体来看,私塾或私立学校在西藏教育中占有重要的地位,在现代化学校教育很不普及的情况下,它实际上起着初等教育的作用。藏族教育史上私塾长期存在,对官学也是一种辅助和补充,它在培养人才和提高民族文化水平方面起了重要作用。

第三章　哲学思想与伦理观念

第一节　哲学思想

一、远古时期西藏开拓者思维的发展

西藏先民从最初认识世界开始,就孕育和发展了自己的思维能力。在从昆仑山、唐古拉山到喜马拉雅山等地的旧石器时代的文化遗存中,所发现的形制大小不同,用于砍凿、切割、刮削等用途的打制石器,[①] 说明数万年以前的西藏先民对于外部世界(首先是摄食对象)的众多现象形成了区分及以因导果的认识。[②]

昌都卡若遗址标志着西藏古老居民文化发展的新阶段。遗址中发现的石器种类和形制十分丰富,包括各种不同用途的打

---

① 安志敏等:《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》,载《考古》,1979 年第 6 期;侯石柱:《西藏考古大纲》,西藏人民出版社,1991 年。

② 古代藏族思维发展的情况可参阅班班多杰:《藏传佛教思想史纲》,上海三联书店,1992 年。

制石器,质地坚硬的细石器和精细的磨制石器。这一遗址中还发现陶器、骨器(含带鼻的骨针)、粟米、猪骨和织物的印痕。这些文化遗存无可辩驳地证明,约在四五千年前农耕已在这里占有十分重要的位置,原始纺织亦已出现。① 遗址出土的建筑遗迹表明,生活在这里的人们完全摆脱了"穴居野处"的原始居住状况,先后建筑过半地穴式窝棚,地面干栏式平顶房。他们的遗物中有骨饰和石璜、石环、石珠和穿孔的宝贝,陶器上有刻画规律的各种几何图案花纹。这里的主人除奋力攫取生活所需外,已经有了装饰意识和制造装饰品的能力和精力。② 这表明他们在思维上已经具有从具体到概括、从个别到一般的相当程度的抽象能力。

随着知识的积累和认识能力的提高,西藏的先民不可避免地产生进一步认识周围世界的欲望。他们从人类自己的特性出发,揣测一切自然物都有灵魂、有喜怒哀乐的情感和主观意志,把一切山水树石、日月星辰、风雨雷电等自然现象拟人化,并对其崇拜。这种观念是在缺乏驾驭自然的能力,而又怀有驾驭自然的强烈愿望这一矛盾中产生的。已经发现的早期岩画和祭坛遗迹反映了那时的崇拜活动。③ 关于山水崇拜的传说,如阿里的冈仁波齐、玛旁雍错,以及朗县、隆子间的"杂日",林芝的"本日"等现在仍然吸引着众多朝圣者。

对于动物的崇拜大都与图腾观念有关。西藏现已发现的崖

① 童恩正、冷健:《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及其相关问题》,载《民族研究》,1983年第1期。

② 江道元:《西藏卡若文化的居住建筑初探》,载《西藏研究》,1982年第3期。

③ 郭周虎:《西藏岩画系列》,载《西藏艺术研究》,1993年第1期。西藏文管会文物普查队:《西藏日土县古代岩画调查简报》,载《文物》,1987年第2期。

画、崖刻中,有很多羊、鹿、鱼、蛇、蝌蚪的图像,就是早期图腾崇拜的遗迹。[①] 牦牛是青藏高原最具特点的代表性动物,它由野生到驯养最后成为西藏主要的大牲畜,对人的物质生活和精神生活来说都是密不可分的,被视为人的崇拜对象或自己的象征。

发展中的西藏远古人很早就开始了关于灵魂和肉体关系的思考,新石器晚期出现的墓葬及随葬习俗,反映了“灵魂不死”的普遍观念。这些离开肉体的灵魂,又被分为善神和恶鬼,这些魂灵生活在另外一个世界,而又可能转生到人间。人们兴起一种祈神禳鬼以及讲究安葬的习俗。

自然崇拜、图腾崇拜和鬼神崇拜都是人对异己力量的崇拜,这些崇拜构成了西藏远古人的原始宗教信仰,也是西藏早期本教产生的基础。

本教发展的第一个阶段称为笃本(བརྡོལ་བོན意为附体本,即当地涌现的本)。原来部落内的巫者变成了赞普的辅臣,“自聂墀赞普起至墀妥杰赞之间,凡二十六代皆以本教护持王政”。所谓护持“王政”,主要是指“专司之本”直接服务于赞普的祭祀活动。因为“当时的本教,只有下方作镇压鬼怪,上方作供祀天神,中间作兴旺人家的法事而已,并未出现本教见地方面的说法。”[②] 也就是说此时尚无一套系统阐述的义理。实际上本教从产生时起就在制造舆论维持王权,其中最重要的是创造了“神裔王权论”,一是说天上有天神,这个神是超越了先前的精灵、氏族神而统管一切的神灵,从而使泛神崇拜归于统一神的崇拜;二是说赞普不是一般的人,而是神的后裔,是受天神派遣来作人间

① 《西藏岩画系列》。

② 参阅《土观宗派源流》,刘立千译注,第194页,西藏人民出版社,1985年。

之主的，也就是制造了“王权神授”的根据。上述两点综合起来，即：天神既是天上的主宰，又是人世的主宰，它既有自然的属性，又有社会的属性。这种既包容自然界，又包容社会的幻想，是从思想上孕育关于世界统一性的哲学萌芽。

聂墀赞普传至止贡赞普时，赞普被属下所害。十多年后，止贡之子恰墀在茹列吉扫平敌对势力的基础上复位。此时本教的发展也进入了一个新阶段。据说，止贡赞普时，被称为象雄本教创始人的辛饶米保切带来了从大食、克什米尔等地传来的观点。这种外来的本教与当地的本教掺和起来，形成恰尔本（འཁྱར་བོན 意为游本即外来本教）。[1] 新的本教除仍为人占卜吉凶、祈福禳灾外，据说还有更高的巫术，并大行血祭。更为重要的是他们创造并传播了关于宇宙形成的见解。史书记载本教的教义谓：“最初是本无空寂，由空稍起本有，由本有略生洁白之霜，由霜略生似酪之露”，又说：“最后有主张一切外器世间与有情世间，均由卵而生的一派，主张由气数和自在天等安排决定的一派。”[2] 关于这些教义的创立年代、创立人及创立过程，迄今尚未见到确切的材料。在后世撰著的一些载有上述教义的本教经籍中，经过分析可以确定与7世纪开始传入的佛教教义无关，因而与在那之后与佛教观点相融合的本教（觉本）可以区别开来的见地，可以判定是属于恰尔本阶段产生的。例如《黑头矮子的起源》中有关的阐述：“宇宙开始是空，是混沌纯法的境界，从此生出‘有识’，然后生两仪，其一明亮为父，另一凶险为母，然后生冷，生霜，生露珠，从霜中出现一如镜之湖，此湖卷为一卵。从卵中孵

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，郭冠忠等译本第8页。

② 《土观宗派源流》，第196页。

出二鸟。其一称光亮,另一称黑暗。二鸟相交生了三卵:一白、一黑、一花。从白卵中生出世间神系,从黑卵中生出粗犷的黑人,即阿修罗之前身,从花卵中生出一种祈祷。……世间神开辟了有人居和无人居的世界。在右面他放下了黄金和松蕊石并说祈祷文,从这里出现一座金山和一道松蕊石谷,整个'恰'的世系诞生了。在左边他放下了海贝和宝石并说祈祷文从这里出现了一座海贝山和宝石谷,整个'木'的世系诞生了。在他前面放了一块水晶和一个红光(宝石)并说祈祷文,从这里出现了一座水晶山和光海,整个'楚'的世系诞生了。'恰'是人类,'木'是天神,'楚'是动物。"[①]类似的阐述,在众多本教经籍中,多有载录,不过各书所述不仅有详略和细节上的差别,而且在某些重要的观点上也存在差异。这是不足为怪的,因为这一观念最初形成后,经过长期的口耳相传,在这中间传承者难免受到多种不同思想的影响,造成理解上的差异而形成不同的派别。正因为如此,土观大师才将其归纳为"最初的本无空寂"、"一切由卵而生"和"由气数和自在天安排"诸派。根据研究,"卵生说"似乎具有普遍性。[②] 前面引自《黑头矮子的起源》的传说是"卵生说"的一种,但也许可以说是更具代表性的一种。因为它已构成一个完整的体系,并且把"本无空寂"的思想与"卵生说"结合了起来。这个传说体系首先明确提出宇宙的本原是"空",但这个"空"不是绝对的虚无,而是混沌境界,宇宙万物皆由其演变分化而来。

① [德]霍夫曼:《西藏的宗教》,李有义译。中国科学院民族研究所 1965 年印本,第 80 页

② 卡尔梅·桑丹:《本教历史及教义概述》,载《藏学研究译文集》第一集,第 61 页,中央民族学院藏族研究所编印,1983 年 3 月。

其次是把卵生说包含在内，混沌世界生出“有识”自然界后，再演变出卵，卵生万物。最后是包括一切生灵的卵生系列，其中最为突出的是天神也被归入这个系列，与人及动物并列。由上述几点可知，人们此时已不再满足于天神论，而在求索对于宇宙更深更广的认识。他们的思维不仅超越了对具体形象事物的感性认识，而且超越了依赖这些形象事物而幻想出的精灵、天神一类的神话，从而进入了运用高度抽象的理论概括方法，探讨世界本原的新阶段。这些具有本体论特征的“本无空寂”和“卵生说”传说的创立，标志着藏族先民约在公历纪元开初的几个世纪里已经进入了哲学的殿堂。

在评价恰尔本派关于宇宙理论体系的理论价值时，对其局限性也无需回避。一是“本无空寂”、“混沌”这些概念缺乏确定性。本来对它们很容易作出物质性的解释，使整个体系走向唯物主义，但同时也容易被唯心主义所利用。事实上因为它是包含在一个宗教思想体系之中的，在往后的传播中被掺和上宗教神秘主义内容，使其更具唯心主义色彩。有些本教经书中所载的这个传说，虽然说到世界是由五种本原物质构成的，但却引入了人格化的国王和法师，由他们主宰着这五种物质和创造世界的过程。① 再有，本教是在崇尚神鬼祭祀和巫术的原始宗教基础上演变产生的，在创立宇宙理论体系的同时，仍然没有放弃原有的信仰方式，并且把原来的众多神灵、魔鬼统统安插进来。这

① 卡尔梅·桑丹：《本教历史及教义概述》中引《卓浦》有关章节：“在很早很早以前，有一位名叫南喀东丹却析的国王，他拥有五种本原物质，赤杰曲巴法师从他那里把它们收集起来，放入他的体内，轻轻地说‘哈’，风就吹起来了……”以此叙述由风生火、生露、生微粒、生山，然后生卵的过程。见中央民族学院藏族研究所编印《藏学研究译文集》第一集，1983年3月。

样就使理论体系的进一步发展受到严重的影响。

二、佛教传入西藏

7世纪初，松赞干布建成吐蕃王朝，把政权迁设于逻娑(今拉萨)，划分全境为四个“如”(部)，各按军事编制设置军政长官。政权内设论、相以辅佐，并创制文字，厘定律例。为了加强政权的建设，他派人外出学习，加强对外联系和交流，大力吸取周边各民族先进的生产技术和政治、经济、文化成果。这个时期周边的大唐、于阗、天竺、泥婆罗均盛行佛教信仰，佛教文化也渗透于各个文化领域之中。松赞干布在向周边各民族学习时，没有固守原有的本教信仰，对佛教的传入采取开放的态度，特别是迎娶泥婆罗尺尊公主和大唐文成公主后，支持她们修建大、小昭寺以安置由泥婆罗和长安带来的佛像，为此后佛教在西藏的传播和发展创造了条件。8—9世纪在位的几位藏王，陆续采取了一些尊崇佛教的措施，有组织地翻译了大量佛经。

吐蕃王室对于外来宗教的积极引进和扶持，反映了奴隶主政权需要适应阶级社会的思想武器，用于巩固统治的迫切愿望。原有的本教是在生产力水平十分低下的条件下产生的，原始性很强，主要反映人与自然界的利害关系。虽然在进入藏王时代后，它开始演变成为王权服务的工具，但旧有的框架远不能适应调节阶级关系的需要。佛教则与此不同，它是在奴隶制社会等级关系激化中产生的，其主要教义是阐述和调节人际关系，亦即调节人与人之间的阶级关系。这正适合阶级社会的需要，因而为各民族统治者所赏识，并被他们所利用。吐蕃历代赞普也正是看中了它可以用来为其王权统治服务的特点。到8世纪中叶，印度名气很大的寂护来藏传经，用了四个月的时间宣讲“十

善、十八界、十二因缘”等佛教基础理论，深得赞普信服。接着他又建议，请来乌仗那密教大师莲花生。莲花生一进藏就将本教的许多神祇纳入密宗作为佛教的保护神，并吸收利用了一些本教驱鬼摄魔、祭祀神灵的宗教仪式，使佛教变成藏人熟悉的形式，在西藏站住了脚跟。随后，寂护与莲花生显密配合，弘传佛教。他们在赤松德赞主持下合作创建桑耶寺，寺院布局由寂护根据反映佛教想像中世界结构概念的曼陀罗(坛城)设计，主殿共3层，分别采用了藏、汉、印三种风格，反映了西藏佛教流传中所受的3方面影响。寺院建成后剃度了首批西藏青年为僧，西藏佛教从此开始了自己的传承。

西藏佛教的流传受汉地佛教的影响也不容忽视。汉地僧人居留吐蕃传经译经者前后相继，其中还有唐朝应吐蕃要求派遣的。早期传入的佛经，大都是由汉文翻译的。8世纪80年代进藏的摩诃衍是有名的禅师，他在藏大力宣扬“心性即佛性”的禅宗思想，认为只要心中无思无念即可顿然成佛。赤松德赞请来寂护的弟子莲花戒，组织中观派与禅宗摩诃衍当面辩论。摩诃衍先胜后败，“被遣还唐”，随后赞普下令不许学禅宗。但是，此后禅宗思想并未在藏绝迹，其影响甚至渗透到后来形成的一些教派中。①

在吐蕃王朝时期佛本之争贯彻始终。到8世纪后期，佛教虽被推崇到国教的地位，但与本教之间矛盾也更加剧烈。9世纪40年代初，赞普达玛下令毁寺焚经，禁止人民信佛，逼迫僧人破戒还俗，使佛法无存。灭佛后不久赞普遇刺，接着王室发生分裂，边将借机争战，最后导致奴隶平民起义大爆发。至此，吐蕃

① 王森:《西藏佛教发展史略》，第14页，中国社会科学出版社，1987年。

王朝宣告灭亡,卫藏社会陷于混乱之中。10世纪以后一些地区在奴隶主占有制崩溃的基础上产生了封建关系,经过长期的争战后,由吐蕃王室后裔转化和新产生的封建主,以及人民群众都期望有一个安定的环境,佛教由此获得了再生的机会。10世纪后期,从上路、下路派出学经、学法的人回藏后,分别在各地建寺传经授徒。此外,一些原来在家庭中以父子、兄弟相传的密教,灭佛时较少受到打击,依旧在暗地里秘密传授,这时也形成一定影响。到11世纪上半期,佛教又在西藏得以弘传,此即史称的西藏佛教后弘期。

因为这时统一政权已不复存在,传教建寺都是分散进行的,因而使寺院遍建于全藏,且多至以百计数。此时各地统治者感到宣传佛教思想和资助佛教徒的活动对于维护剥削秩序有利。阿底峡等人针对当时情况也着重宣扬业果、皈依等思想,特别受到统治阶级的欢迎。佛教僧人除得到统治阶级的支持外,由于他们拥有文化知识和社会知识的优势,又因掌握一些社会需要的技能(如医药、历算)和迷信手段(如禳灾驱邪、卜筮凶吉),在精神文化方面处于绝对优势,便利用这种优势吸引群众,因此能在分散割据的纷争局面中直接扎根于民间。[①] 这样就根本改变了前弘期佛教仅仅局限在上层中活动的局面,而为形成全民信仰开辟了道路。经过一段时间的分散传承和修习,不同的传承中产生了一些修证有成或学识卓著的名师以及围绕着他们的信仰者集团,这样便逐渐形成了特定传承的宗教。如著名的宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派、觉囊派以及稍后宗喀巴在噶当派基础上改革而成的格鲁派等。教派的产生和发展大抵在11—12

① 《西藏佛教发展史略》,第36页。

世纪，这时正值封建农奴制形成和上升阶段，一些宗派发展成世俗领主和宗教首领紧密结合的宗教政治集团，参与了西藏政治的争夺。这一特殊的社会历史形势，促进佛教普遍渗透到政治、经济、文化、教育等各个领域，从而笼罩了整个社会，而成为西藏的全民信仰。

佛教能够取得上述地位，其原因之一是它采取了与当地特点相结合的形式，即吸收了本教崇信的神祇、祈禳仪轨和巫筮手法等当地习惯的信仰方式，使之西藏化；另一更为重要的原因则是思想体系的融合。前已述及，原始本教随着社会的发展经历了笃本、恰尔本两个阶段，已经形成自己的一套思想体系，但它是比较粗浅的，不能适应吐蕃奴隶制社会的需要。佛教则不同。它一开始便是在社会分化为阶级的形势下产生的，经过一千多年的发展演变，形成了包括人生观、宇宙观、认识论和伦理观念的庞大理论体系，较之本教深邃、繁复得多。两种信仰体系相遇后，经过一次次碰撞和交锋，本教自然不是佛教的对手。如桑耶寺建成后，由赤松德赞主持的、有决定意义的辩论，尽管事先本教徒进行了充分准备，并编写了经典，但结果仍然显示出“本教起源恶劣而且理论微小无力”，佛教“之理由深广有力、论诤出色、智慧敏锐、不可战胜”。辩论的失败使本教徒认识到理论的不足，他们中有人暗中将佛教经籍改编为本教经典，因是偷偷进行的，有的开始还将编出的经典埋藏起来，以后再以“伏藏”的面目掘出流传。9 世纪中叶本教徒陆续将佛教的《广品般若》、《般若二万五千颂》改编为《康钦》、《康穷》，将《瑜伽师地论》中的《抉择分》改为《本经》。后来甚至仿照佛教编集了经文集《甘珠尔》和《丹珠尔》，伪称这些经文是由外文译来的。在编译过程中，他们把佛教的名相概念，别创名称，加以掩饰。这样本

教也就有了一套系统的经典和理论,使其进入了译述派的新阶段,藏语称之为“觉本”(བསྒྱུར་བོན)。这时的本教虽然在形式上,特别是在日常群众的活动方式上与佛教迥异,但其所传经典中则有许多理论是与佛教相通的,甚至吸收了佛教的基本理论。对于这个时期的本教,有人称之为阳本阴佛。①

从西藏佛教发展史上看,从11世纪佛教复兴期开始,就集中翻译印度经典,不久印度大小乘显教经论就已翻译齐全;密宗经典也大量翻译进来,占到译经总量的一半。此时,在新兴封建主的大力支持下,又有不少人游学印度、克什米尔访投名师。这样西藏佛教就有了全面掌握佛教各派基本理论的充分条件。此时佛教已与当地本教信仰经过几个世纪的相互接触、激荡、抗衡,佛教信徒们不再拘守于印度佛教某些典籍原有的权威诠释及其信守的陈规,而是面对西藏现实,按照自己的理解,自己的思维途径独立地改造创新。于是在一些高僧名师的带动下,形成了传承不同,对修持的理解各异的不同流派。流派的产生和发展必然引起宗派之间甚至宗派内部不断的诘难、争论和辩斥。这种各立门户、竞相创新的争鸣,是在一方面坚持佛教基本原则,争说正宗佛教理论,另一方面又各自选择按照藏族自己的标准来理解和解释佛教理论和实践形式这一特有方式展开的,因而对于宗教的发展来说是积极有益的。这就形成了西藏佛教长达三四个世纪生动蓬勃的发展态势,同时也就创造了既保持佛教自身基本特点,又在深层中融合西藏信仰的藏传佛教。这是西藏人民对于佛教文化的贡献。由于新的佛教派系的建立、繁

① 班班多杰:《藏传佛教思想史纲》,第6、80、108页。上海三联书店,1992年。

荣，本已濒危的佛教又在西藏重新得到了传承和发扬，使其在迄于今日的人类文化宝库中依然占有重要的位置。

藏传佛教形成的本质和意义，就在于藏族在本民族的哲学伦理体系中，引入了更为深邃、细致和系统的思维成果，补充了原有的空缺和不足，使思维能力和理论水平提高到名副其实的哲学高度。关于这种吸收、提高和改造的过程，从仍以本地信仰面目出现的觉本派理论中可以清楚地看出来。例如，十一二世纪以后发展起来的本教理论中，对于宇宙的形成，已不再简单地归结为自在天(天神)的创造，而是构筑了一套因缘形成的理论，说："诸情器世间的世界从总顺业中所成就……""一切法皆由或顺因缘的缘起中生起。""如是显现之一切法，皆由因缘之力所生。"这里我们看到的，几乎就是佛教的业感缘起论。[①] 此外，它在关于世界是由极微尘构成，以及世界形成过程等理论方面也吸收了佛教的思想，而构建起自己的体系。

由此可以看到，包括本教在内的西藏各宗教流派，均已为佛教哲学所浸润，佛教哲学已成为西藏封建哲学思想体系的核心。

三、藏传佛教的宇宙观和认识论

佛教的产生和流行，是由于它以一种宗教人生观解决人际关系的难题，其哲学各个方面的观点归根到底都是围绕阐释人生处世，断除迷妄、烦恼，寻求解脱而展开的。因而在这些体系中人生观、宇宙观、伦理学和认识论通常都是紧密结合、浑然一体的。西藏佛教是在广泛引入印度、尼泊尔、克什米尔等地佛教

---

① 《藏传佛教思想史纲》，第 81 页。

和中国内地佛教众多思想材料的基础上形成的。印度佛教先后流传的各派显密主要著述在西藏均有译传,其中大乘中观派龙树的著作在西藏保存最为丰富,显密经论的译本多达118种之多。① 这些包含着不同理论方向的思想材料都不同程度地对西藏封建哲学思想的发展产生了影响,促进了思维能力和成果的提高。十一二世纪以后在此基础上形成的藏传佛教各教派,既不是专门继承印度或汉区佛教的某一宗派,又没有对哪一派的理论系统采取断然排斥的态度,而是对各个派别、理论采取分别判断、选择,并以融合、贯通的办法兼容并蓄地"杂糅"起来,使他们的理论中,既有大乘的义理,又有小乘的戒律;既有中观见,又有唯识义;既有显宗哲理,又有密宗要义。正如著名藏学家王森所指出的:"西藏佛教……分为许多不同派别,既不像印度的小乘十八派是由于它们所遵行的戒律不同而分为不同的派别,也不像印度的大乘是由于它们所主张的教义不同而分派。西藏佛教各派的区分是由于它们所继承、修持的密法彼此不同而区分的。"② 这个概括,第一是说各派的基本教义是相同的;第二是说它们传承的密法又是有区别的。事实上,从哲学思想的稍深层次来考究,应当说教派的区别或差异,也是哲学思想中对于心性(实际是对于人性)见地的反映。藏传佛教的所谓"杂糅",并不是随意的掺和,兼容并蓄也不是一味的调和和折中。各个教派在创立过程中采用了一种独特的"判教"③ 方法,也就是对于现有宗派观点、理论,通过自己的思考和选择,重新排列出由低

① 吕澂《印度佛学源流略讲》,第101页,上海人民出版社,1979年。

② 《西藏佛教发展史略》,第39页。

③ 《西藏佛教发展史略》,第49页;《藏传佛教思想史纲》,第85、333页。

到高,由浅到深的序列。这种方法是西藏学者的一个创造,表明了他们不再是译佛初期的照搬照抄,而进入了利用原有材料结合本地特点和本身知识积累再创造的高级思维阶段。独具特色的藏传佛教就是由此而形成的。例如宁玛派所谓的九乘判教法是:声闻乘缘觉乘(独觉乘),以上二乘相当于一般所谓小乘;菩萨乘其相当于一般所谓大乘,这三乘概括了显教各派;作密、行密、瑜伽密,宁玛派称此三乘为外密乘或外三乘,是与其他教派共有的;大瑜伽密;无比瑜伽密、无上瑜伽密,宁玛派称之为内三乘或内密乘,亦认为是他们独有的(其他教派七、八、九合称无上瑜伽密)。在这个排列中可以看到宁玛派对于密宗的重视,尤其是对于无上瑜伽密的尊崇。宁玛派把无上瑜伽密分为心部、界部和教授部,称之为大圆满法,以为本派的基本教法和修证次第。[①] 上述宁玛派九乘判教法,虽然是这一教派特有的,但它也反映了藏传佛教的共性,即:一是密宗高于显宗,二是特别尊崇无上瑜伽密,强调密宗的修证。与宁玛派不同的是,噶举派构筑了大手印法,萨迦派尊奉的是道果法,他们的理论构架也各有特点。

综观西藏佛教各教派,除去偏重实修并各有独特修证方法外,在基本的教义理论上则没有很大差别。因为佛教教理正式传入西藏时,大乘已经成为印度佛教的主流,各教派自然是依大乘理论为主要根据,因而也都特别崇信龙树,尊之为龙树菩萨。中观派的心性空和瑜伽行派的唯识论均为西藏佛教所吸收,并被当成了基本理论依据,不过各教派又有自己的创造和发展。

由玛尔巴和米拉日巴开创的噶举派是以密法传授和修炼为

① 《西藏佛教发展史略》,第49页。

主的,但他们在理论上也是主张心性空的。正如《米拉日巴传》的作者在对米拉日巴的赞颂中所说:“你是洞悉并教人明白一切事物现象都具有空性的大匠师……你把外界一切事物只看成是灵明的心性在活动,洞悉心本来光明、无性、性空的……”① 传记中记载着米拉日巴自己“……悟到:总之,生死涅槃等一切法皆是缘起、万法的根本是这个自心,它是不落方所的。”② 后世研究者对于噶举派的主张则概括为“心性空的虚空中,幻身的云丛密布,配以云丛、梦境、影像、回声后,其生亦心性空中生,融亦向自心空中融,性空显现的因果的方式及一切法显现为心的行相的方式,集中起来说,以此作比度,即能大致了解玛尔巴、米拉日巴大手法之道歌。”③ 据此可以明了噶举派的观点就是:心是本源,心空必然境空。噶举派对于中观二谛说也作了进一步阐释,认为真谛和俗谛是对立统一的关系。二谛不仅有高下之分,而且性质也不同,从根本上说,俗谛是虚幻的、颠倒的,真谛是真实的、正确的。同时二谛又是统一的,两者缺一不可。为了使人们得到真谛,就得为真谛而说俗谛。只要能正确地运用名相和真谛配合,相顺相成,就是通向理解佛理的道路。他们在阐释二谛的辩证关系上完全是与中观思想一致的。这些就是他们构筑显教大手印的理论基础。

萨迦派的特殊教法称为道果法,这一法门是在杂糅中观、唯识、显宗、密宗等各派哲学思想的基础上建立的。首先是随顺龙树的缘起性空的思想。为使人领会空义,提出“首应破非福,次

---

① 《米拉日巴传》,刘立千译注,第 8 页,四川民族出版社,1985 年。

② 《米拉日巴传》,第 157 页。

③ 《藏传佛教思想史纲》,第 237 页。

则破我执,后破一切见”的修习次第,以达到不念有无,既不著相,亦不执空的正见。其次又提出观察其性空的心是明,“明是心的性相”。所谓心明,也就是明了一切诸法皆从心生,宇宙万物都是由自心派生的,即“一切诸法,从本以来,唯是一心”,心性空,人心又是万物的最高本体。这显然是中观思想与唯识思想的融合。为达到这种境界,他们提出必须“断所执迷观”和“断所知迷观”,也就是既否认外部世界的真实存在,又否定识的实有。这些都是要靠修行实践才能得到的实际觉悟。萨迦派还在万法皆空、离识无镜的思想基础上建立了“心既是空,又是明,明空双融”的密教神秘主义理论体系,“密教之见,即实证内心实相之见”。在萨迦派看来,不但要悟解世俗的心性,认识它是空,是清净光明的,“明空双运”,进而再“体认本元俱生智慧之心”。[①] 这种胜义心性,是远离迷妄之心的,也就是清净心,如来藏……萨迦派理论的重心就是叫人认识这个心,证悟它的佛性,以达到对自己的崇拜。这种由杂糅各派思想而产生的系统乃是藏传佛教的独创性表现之一。

宁玛派意为旧派或称旧密咒派,自诩是莲花生的直接传承。它的特点是主要移植了来源于印度教的密宗,又大量吸收西藏早期本教的内容,因而注意鬼神和咒术。此派原本都是家庭个人传承,11 世纪时素尔波且才把密宗典籍整理成为系统,他的继承人素尔穷和濯浦巴所传经典重点是相当于宁玛九乘中的第七乘大瑜伽法和第八乘无比瑜伽法,亦即幻品和经品。与他们同时的另一经典传承者绒却吉桑波主要传心品,又称无上瑜伽法。心品中又分心部、界部(自在部)和教授部,这三部后被称为

① 《土观宗派源流》,第 110 页。

大圆满法,是宁玛派所特别尊崇的。其中心曰“先前离垢之智,明空赤露,为大圆满。”进一步的解释:“现有世界,生死涅槃所包含的一切诸法,悉在此灵明空寂之内,圆满无缺,故名圆满,再无较此更胜的解脱生死方便,故名曰大。”① 宁玛派的理论兴趣看来没有专注地探求宇宙的本体,以及自然界的生成和演化,而是着重从人这个主体上来阐释其关于本体的观念。它的中心思想是世界万有均存在于灵明空寂的心中,既然“诸法根本即自心”,而这个主体“又是本性空寂”的,那么不言而喻,缘于主体的世界自然也就从根本上是缘于性空的。

自 15 世纪至 17 世纪逐步成为藏传佛教最大教派的格鲁派,本是与 11 世纪最初形成的噶当派一脉相承的。西藏佛教后弘期不久,印度佛教末期名师阿底峡受聘入藏,他双谈显密,既重视中观,也采瑜伽之说。入藏后为其弟子编著了《菩提道灯论》,提纲挈领地介绍此前所有佛教经论,创立了一个完整的系统,并确立了以实修为主的精神。他的弟子仲敦巴等按此系统研习主要经论形成噶当教派,后来仲敦巴的弟子博多哇和京俄巴各有侧重分别开创了教典派和教授派。顾名思义,教典派比较重视经典的研习阐释,主要宣讲《菩提道灯论》和《大乘庄严论》等六部经典,合称噶当七论,后来又加上慈氏五论。在“观”即哲学理论方面常讲阿底峡的《入二谛论》和《中观教授论》,也就是说十分重视探究“二谛”、“中观”等龙树所创大乘中观派的根本理论。教授派则偏重于从师口耳相传实际修持的经验,但也同样重视噶当七论的学习。噶当派根据阿底峡的观点,一直认为密高于显,密教可以使人“速急成佛”,但密法不宜广传,只

① 《土观宗派源流》,第 39 页。

适宜传极少数有“利根”的人。在密方面，他们在四部怛特罗中以显教教义为基础的瑜伽部为主，而不同于萨迦、噶举等派专尚无上瑜伽部。正因如此，噶当派一直被认为是比较“纯净”的佛法，在西藏佛教中享有较高的声誉。[1] 这派教法虽然在思想意识上更为投合统治集团的需要，得到各地封建主的支持，而得以广布寺院，但他们并未直接参与政权，甚至反对僧人参政，因而也就从未成为主要的政治势力，以至不能左右社会风尚。至十三四世纪时，西藏一些佛教派别“学风丕变，不复以戒行相当，唯以官爵权势相倾，有不少贪图权势，追逐名利，在宗教方面走上了炫奇斗异，哗众取宠，以求自售的道路”。那时，(格鲁派以前各派)大多数僧人“到处玩耍，沉湎歌舞，以至彼此争吵，与人斗殴”。特别是一些专修某种密法的喇嘛，不管什么戒律不戒律，公开娶妻生子，酗酒、耽食，贪婪成性，淫荡自恣。[2] 这种混乱堕落的现象使佛教在西藏出现了法统不继，失去群众信仰的危机。宗教改革家宗喀巴恰在此时应运而出。

出生于青海宗喀地方的罗桑札巴七岁出家，在当地学显密经论 10 年，16 岁(1372 年)去卫藏游学，初期在藏 12 年间主要从各派名师反复学习《现观庄严论》、《俱舍论》、《入中论》、《集论》、《量释论》、《戒经》等主要显教经论，至 1381 年即达可以立宗答辩的水平。1385 年受比丘戒以后，系统学习密教经典及其注疏。在显教方面，他继续遍访师友，研习疑义；在密教方面，除随缘学法外，又随机专修。他反复学过《集密》、《胜乐》、《时轮》等无上瑜伽部的主要秘籍，也遍学了当时不受重视的《行部》、

---

① 《西藏佛教发展史略》，第 66 页。

② 《西藏佛教发展史略》，第 275、277 页。

《事部》。至于在密法上,他学过萨迦派的道果法,噶举派的大印法、那绕六法,但所重视的是几种大部密教经典的解说和事相仪轨,而不专修哪一密法,着重以显教教义结合密教修证的体验。1392—1398 年宗喀巴的思想体系逐渐形成,并开始社会的宗教活动。其间,1395—1396 年他先后从噶当教典派和教授派各一主要传人系统学习领悟了噶当派教义,随后得到卓垅巴所著《菩提道次第》、《圣教次第》,1398 年又获得并详读了《中观佛护释》。这些对他思想体系的最后形成有决定性影响。前者使他在丰厚的显密修养基础上,吸取了噶当派的精髓,后者使他对中观性空义获得决定性见解。此后的 10 年(1399—1409 年)他在撰写《缘起颂》之后,陆续撰写了《菩提道次第广论》、《密宗道次第广论》、《中论广释》、《辨了不了义论》、《菩萨戒品释》等 8 部著作,建起了系统的理论体系。他边撰著,边广为宣讲、收纳弟子。1399 年率其弟子,首先在精其寺举行祈愿法会,意在振兴正法。1404 年又在热振寺举行了同样的法会,至 1409 年,在阐化王札巴坚参支持下,主持举办了大昭寺大祈愿法会,各地不同教派的僧众万余人参加。由此他成为西藏佛教的第一号人物。会后,又在帕竹贵族支持下,创建甘丹寺。原被称为新噶当派的宗喀巴改革派,又被称为格鲁(善规或善律)派。

宗喀巴的宗教改革是适应社会发展的需要而发生的,自 14 世纪中期噶举派帕竹派系首领取得卫藏地区统治权后,采取了一系列政治、经济措施推动社会和生产的发展,形成封建农奴制发展的高峰。这时统治者急需文化教育和意识形态的发展与之相适应,因而对宗喀巴的改革给予了积极的支持。改革首先是整顿戒律废弛的现象,要求僧人严守戒律,按教义规定不许酗酒,不得实际接触女人。其次是重提显密兼修,僧人必须先修显

宗，规定读通规定的基本经典，然后才能修习密宗。第三，为了贯彻这些规定，在其新建的寺院内设置了相应的组织机构，订立了修习制度。他的这套改革，中心目的是恢复噶当派的传统，尤其是要坚持龙树的中观应成派教义。为此，他和他的主要弟子贾曹杰、克主杰等都以显密经论的深厚造诣，不遗余力地宣讲、著述、阐释他们所主张的佛家哲理，为当时西藏流行的重要经论详加注疏。①

格鲁派前后几位大师阐发的思想主要之点，首先是“缘起性空”，认为万物的存在本身“由缘起因故自性空”。事物的存在是有条件的，是依赖了“因缘和合”的，离开“因缘和合”这种普遍联系而独立存在的“自性”是没有的。因此，一切事物和现象都是无自性的，即是空。进而说就是“我空”和“法空”，或说“人无我”、“法无我”，人们所面对的事物，都不是什么独立存在的实体。其次是阐发“缘起有”的思想，认为“空者非作用的所空之空，虽无自性，须安立因果缘起，凡依仗缘起而生者即自性空，故自性空是缘起义，而非生灭作用的空义。”他反对说空就是虚无，就是零，从而否定善恶业果的断见，并称其为恶趣空。他们的理论认为，要承认缘起有，由于缘起有才能自性空，因为自性空，才能缘起有，二者是互相依存的，亦即要求从无中去把握有，从有中把握无。认为把缘起有等同自性有，或把自性空等同毕竟无都是错误的。宗喀巴还从认识论上来阐释有无的关系，引《入中论》说：“诸法之体性有二，谓世俗与胜义，说一法分为二体，胜义是见真谛智所得，世俗是见虚妄识所得。”宗喀巴认为“法”的现象和本体是统一的，所谓胜义谛，是指一法上自性空的一面，世

① 《西藏佛教发展史略》中《宗喀巴传论》部分，第 278 页。

俗谛是指一法上缘起有的一面。“缘起有”与“自性空”是一法的二重性。他在这里完全从佛教僧侣主义立场出发，把认识能力分为凡夫的惑智和修习圣道而通达“真理”的“圣智”。认为前者只能认识虚假的现象，由于受了“无明”的阻碍，把无自性当成了有自性，对于现实世界有不真的认识；后者是圣人，佛陀的认识。[①] 宗喀巴的这套应成派中观见是与正统的龙树学说完全一致的。随着他们师徒的倡导、宣扬和格鲁派的兴起，这套理论便在西藏佛教中占据了主导地位，其他派别也受到这些理论的影响。

纵观西藏佛教发展的历史，从哲学理论上看，对于宇宙的解释基本上是“缘起性空”论，虽然不同教派的某些大师对于空的解释内容有不同，但都认为世间万物，是现象，是幻有，都是因缘和合而成的，因而本质上是空的。在西藏佛教上千年的传布过程中，诸多高僧大德或撰著或宣讲，其宣扬的法理中心就是万事万物，一切无常，一切皆空，让人了知这个宇宙及人类社会的真谛。他们认为通达了这个最高的真理，就能解脱人生之苦，就能成佛。随着佛教在西藏占据了垄断地位，“诸行无常、一切皆空”的思想就成了西藏主导的哲学思想。西藏佛教立论亦如自释迦牟尼创始以来佛教各派一样，是以缘起论为理论基石的，强调因果关系，主张世界事物无一不由因缘和合而生。有因必有果，有果必有因。按照佛教的解释因又是因缘，可以用以说明社会、人生。佛教的缘起论中最早的有业感缘起论的十二因缘说，后来大乘中观派又发展了中道缘起的诸种学说，传入西藏的还有瑜

① 《藏传佛教思想史纲》，第306页。

伽行派的自性缘起说和密宗的六大缘起论。[①] 所有这些缘起学说都是建立在因果观念之上的。前已述及,西藏古代对于宇宙万物的因果联系已有相当程度的认识,因之也就比较方便地接受了缘起的理论。然而,佛教的缘起论比西藏古代的因果观念要复杂得多,它已发展成一个涵盖一切的理论体系,其中包容了当时印度社会各类学科已经获得的知识。学习和传播这些理论对于西藏思维和理论水平的发展,无疑起到了极大的推动作用。但是同时应看到,作为宗教学说,这些理论的依据,并不都是来自于实践,更多的是建立在玄学的推衍上而为构筑宗教学说服务的,所以它主要是给西藏带来了繁琐的神学论证。缘起论对于社会来说,是要以因果报应、六道轮回来劝诫世人的,除去通过经论的宣讲外,随着大量佛教寺院的兴建,表现天堂地狱、须弥乐土、六道轮回等宗教说教的壁画大量绘制在回廊殿壁上,使轮回、业果观念向普通信众广为传布。这些观念经过长期浸透,深深影响了藏族的思想意识。

强调神秘的修证是西藏佛教在认识论上的一大特色。佛教哲学的根本目的并不是指导人们探索人生和宇宙的根本规律,而是诱导人们寻求解脱之道,并为此指导他们去进行修证等宗教实践。西藏各教派中无论是从印度或汉地引进的,还是经过自己推衍的宗教理论,在这一基本原则上是完全一致的。他们都是站在出世主义立场上,宣扬神学观念,具体在认识论上归根结底是抬高佛陀的超人、神秘的智慧,贬低人的一般思维能力。大乘的二谛论把认识区分为胜义谛和世俗谛两种不同的层面,就是阐释这一原则的典型学说。藏传佛教依据这种理论,认为

① 方立天:《佛教哲学》第七章、第八章,中国人民大学出版社,1986年。

宇宙性空的本质是最高的真理,是佛性,是圣者智慧的见地,凡夫俗子是绝不可能体认的,而不能达到这样的真正了知,也就不能得到真正解脱。按照这样的逻辑,追求解脱成佛的信众不仅要研习经论,而更重要的是还要进行修证实践。西藏各教派的区分,就在于各自创设了一套独特的修持方法和传习途径。例如宁玛派的大圆满法认为宇宙一切都在灵明空寂之内,这种灵明空寂就是自然智慧、"先前离垢之智",就是佛性。它本来就在心中,是清净的心灵本体。因此成佛就是众生对自我先天具有的清净本性的体认,只要觉解了它,也就契证了宇宙本体。他们又说宇宙这个最高本体是不可言说,不可名状的,显然也就不可能通过一般学习能够获得。只有按照大圆满法的心部、界部、教授部等修习高级智慧,即特殊的修持,得到神秘的直观的灵感,才能直接与之契合为一。其他各派也是如此。如萨迦派道果法的要点是"修明空无执,或生死涅槃无别之见"。为达此目的,不仅要修习显教的般若空宗,空、有相即(靠近)的中道思想,和一切诸法,从本以来唯是一心的唯识理论,而且更重要的是把这些理论与为获得佛之觉悟和智慧的宗教实践结合起来,以进入密宗的证悟人心。要证悟人心就必须了知"胜义心性",而胜义心性在任何思想之前、之上、之外,不是思维所能达到的。在萨迦派看来,它是无思而思,无修而修,无观而观,只能靠反省内求的直观思维等一套神秘、玄而又玄的途径才能感受和领悟。如前所述,噶举派的性空论是以心的本质空来论证的,所以体认它也要通过心的本质来实现。他们认为,为此就要用止观结合的方法,即用止住修和观察修等直觉主义方法,排除一切感觉经验,闭视、闭听,清除自身肌体的感觉,排除自己的思想,达到身心入定状态。在入定中体验"万法皆空"的境界。修习上述显教

大印法之后,还要修习密教无上瑜伽的方便道以修身。修身采取瑜伽术,并以之与修心结合起来,作为最好的修证途径。这也就是利用瑜伽术中调息、调身、调心的修炼方法,使身体内的生理和心理机制发生变化,产生某种超常的功能,以其附和心性学说,用作获得佛性,取得佛果的佐证。噶举派的产生是与他们的创始人倡导、传授这种独特的修持方式分不开的,琼波南交、玛尔巴游学印度和尼泊尔主要就是得到了这些密法传授。他们的后继者米拉日巴、塔布拉杰也以“修证有得”而著称。随后,以口耳相传这种方便道为特色便形成噶举教派。同时也正因噶举派影响的扩展,瑜伽术就在西藏得到了延续不断的传承与发展,并成为被外界誉为“藏密”的主要内容。瑜伽对于深入研究人体生理结构和变化功能来说,是有不少积极成果的,是人类知识宝库中的一份重要文化遗产,有一定的科学意义。但是在藏传佛教中,它被用作解脱成佛的修炼方式,而使自己陷入了神秘主义歧途。同时还应看到,自印度密教开创之始,就有一些被称为“左道密教”的派系,以修瑜伽为名鼓吹纵欲,走上极为荒唐的邪路。在西藏也有一些教徒以修密法为名,大搞男女双修等荒淫怪诞的丑行,在社会上造成恶劣的影响。这些东西与正常的宗教观念是不相容的,也与宗教哲学毫不相干。

格鲁派宣传的二谛论把认识能力区分为圣智与惑智,就是为神秘的直觉主义制造理论根据。他们认为人们要修习圣道才能通达圣智,才有可能真切地认识宇宙。修习的方法是把性空假有的理论,同修行实践结合起来,也就是通过“止”和“观”来亲自体验学习的理论。宗喀巴强调应按照正宗的中观派“修习次第”进行修习,即“应观察修时观察修,应止住修时止住修”,并制订了先显后密的严格学习次第,要求循序学习,不许躐等。他的

主旨是要求皈依者全面系统地掌握中观派龙树、无著等先师的理论基础,进行修证,以免走入歧途。在他的倡导改革下,格鲁派内形成了经院式地研习经论的风气。总而言之,藏传佛教各教派虽然各有自己的修持方式与理论,而他们宣扬唯心主义神秘主义认识论则是基本一致的。

第二节　伦理观念

一、古代传统道德体系

伦理观念是人们对于社会道德现象有意识的认识和运用,一般说来形成于人类进入阶级社会的阶段。而它所涵盖的道德现象则是构成人类社会的诸种因素之一,其最初的萌芽从人类形成并构成社会关系的同时就已发生了。在人类社会中,有个人与个人、个人与群体之间的关系,道德正是以社会舆论和内心信念来调整上述关系的特殊社会现象。远古时期萌生并广泛流传的万物有灵、对于山水石树等自然物的崇拜等观念,既是西藏原始居民对于自然界的初始认识,同时也反映出他们已有了利害祸福的观念和相应的判断。在此基础上形成的神鬼概念标志着善恶观念的产生,是人类对自身社会认识和判断的延伸,因而它必定曲折地反映了人们的道德意识,表明了人们判断是非、善恶、美丑的心态。

公元 7 世纪前后,西藏正式建立起奴隶主阶级统治的政权。这时"社会划分为不同的甚至根本对立的阶级或集团,社会成员

不再有统一的利益，相应地也不再有统一的道德"[①]。一般说从这时起，统治阶级中一部分思想家便开始注意考察和研究道德问题，从而形成早期的伦理思想。西藏已经有一批为统治阶级服务的思想家，认识到利用道德宣传对于社会关系协调的重要性。他们积极从事道德现象的研究，并从传统观念中归纳出有利于巩固、协调奴隶制社会秩序的道德体系。

道德现象和道德意识是靠广泛的社会舆论来传播和影响社会的，为此全社会必须有多方面的力量来推动舆论，使其达到育人益世的作用。敦煌文书中发现的《礼仪问答写卷》就是这种舆论形式的遗存珍品。据介绍，同一内容的写本起码发现了两份，写作时间约在8—9世纪。[②] 据此可知，吐蕃社会上不仅有故事传说以及其他形式的喻世作品流传，而且已有了专门阐释道德的作品。《写卷》不是枯燥的说教条文，而是采取兄弟虚拟问答的方式，给人以亲切教诲的感觉，更易为人所接受。它在内容上既概括指明了做人的准则，又在许多方面深入讲述了义理，代表了吐蕃时期的伦理道德规范，更加突出地显示了教化、劝诫的特点。《写卷》写道："做人之道为公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、恩报、知耻、谨慎而勤奋。……非做人之道是偏袒、暴戾、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰。"正如《写卷》所说：个人遵守上述做人之道，"一切人缘能中意"。共同道德意识的形成与社会统一的发展有关，同时也标志着道德范畴已经从一般的社会风俗和社会意识中分化出来，成为相对独立的社会因

① 罗国杰等编著：《伦理学教程》，第5页，中国人民大学出版社，1985年。

② 王尧、陈践：《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》，以下引文同此。见《藏族研究文集》第2集，第109页，中央民族学院藏族研究所编，1984年。

素,并且已为人们所注目、研究和归纳。《写卷》本身也反映了这种认识和研究的进步。作者在文中不仅对待人接物、处世应变、求财谋事各方面提出了应当遵守的原则,而且综合了丰富的社会实践经验,娓娓道出许多正反两方面的道理和追求善境的方法。尤为精彩的是,作者在貌似日常对话中,举出了许多极富哲理的箴言,例如:“心安为殊胜之安”、“对人有益,对己永远有利;危害他人,对己长远有碍”、“行恶得善者百中得一,行善得善者比比皆然”、“教诲乃最大的仁慈”、“将正直无误之正道作为财富交给他们(指子女)是最大的馈赠”等等。另外,对话中还提出像忍耐、知足、稳重、宽厚、有分寸、恰如其分等有益的处世之道。总之,《写卷》的内容相当丰富和深邃,它进一步证明:吐蕃时期的思想家们在整理吸收从原始社会开始产生的道德概念和道德规范方面取得了巨大的成绩,并且成功地做了归纳和研究,使之成为宝贵的精神财富,创造了本民族的伦理思想体系。

进入阶级社会后,占据主导地位的道德体系必定是统治阶级的道德。吐蕃时期的道德规范体系作为奴隶主阶级意识形态,虽然也包容了发端于远古时期的许多有益于全社会及社会发展的个人修养内容,但终究不可避免地带有鄙视奴隶、歧视妇女等统治阶级尊卑观念。与此同时,除了奴隶主的道德意识占主导地位外,奴隶阶级也有自己的道德体系,但是由于他们的社会地位低下,反映他们思想意识的东西绝少能用文字加以流传,多数只能以谚语、格言等在他们中间口头传诵。这些社会主要创造者的思想意识,实际上是民族古老传统中优秀部分的直接继承和发展。在随后的阶级变动中,这些又为后来的劳动阶级所继承。

二、封建时期的伦理观念

西藏封建时期的伦理思想是与佛教思想密不可分的。佛教思想是吐蕃时期传入的,而人生哲学又是佛教思想的出发点和着重点,因此它的一套关于人生价值和取向的说教,就不能不随着佛教的传播而对社会发生影响。在吐蕃前期,虽有关于松赞干布在佛教十善法基础上制订十六条准则之说,但在"准则"中除去前两条写有"敬奉三宝、修行正法"外,其主体内容则难以说是受到佛教思想的影响。此后到8世纪中叶佛教流派传入西藏时,印僧寂护曾着重宣讲过"十善、十八界、十二因缘",史籍中对此有确切的记载,并说他的宣讲深得赤松德赞信服。但从各方面的材料看,整个吐蕃时期佛教思想未在社会上广泛传播。《礼仪问答》这一吐蕃时期有代表性的道德体系文献,明显没有接受佛教思想影响的迹象,也是这方面的一个明证。10世纪以后西藏佛教进入后弘期,情况发生了变化。由于新兴的封建领主阶级的支持和倡导,各教派在不同地区形成并不断扩大传播,佛教思想开始普遍影响到民间。佛教的根本思想认为人生是苦,人生的理想是断除种种苦,以求解脱。为此,就要追求人生的"真实"。这里所谓的"真实"不是指知识或科学方面的真实,而是从伦理道德方面讲的"真实","真"也就是善,十善即是由此而派生的,内容是:不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪欲、不瞋恚、不邪见。原本这是佛教徒修习身语意三业清净的为善之路,也即求得解脱之道;对社会而言,实际上就是佛教倡导的伦理规范。佛教的这些道德要求,与西藏原有的道德规范在主要内容上并无相悖之处,因此就很容易为西藏信徒所接受。于是,很自然地在传统道德基础上融入佛教伦理,形成新时期的道德意识和规范。与古代不同的是,此时的道德说教几乎完全被纳入佛教教义的宣讲之中,这样便使它一方面趋向体系化,并且具有了理

论的色彩,道德观念由此前进了一步,促进了伦理思想的发展;另一方面它也因此增强了神秘化倾向。比如渗入了因果报应、六道轮回以及修炼成佛等等。与此连带的特点是:所有宗教首领人物和高僧大师全都积极参与了道德思想和道德准则的研讨和宣讲,使佛教倡导的道德体系随着藏传佛教的发展,扩展到整个西藏社会,取得了主导地位。这种情况很大程度上类似于欧洲中世纪,只是持续的时间更长,影响也更为深远。

在11—12世纪,西藏涌现出的众多教派首领和有名学者中,萨迦四祖贡噶坚赞是最为突出的一位。他"学富五明",被称为萨迦班智达,著有多部阐释教理和因明的经典之作。他编写的《萨迦格言》,采取近于民间诗歌的形式,宣喻道德规范和人生处世的哲理,开创了西藏佛教宣讲伦理思想的新形式,即藏语所称的"列协"(ལེགས་བཤད)。

《萨迦格言》被奉为劝告喻人的典范之作。在这种朗朗上口,妇孺皆能背诵的文字中,融入宏博深邃的伦理教喻的格言,没有深湛的学识是不能企及的。正如萨班自己所说:"跑一段路可测试骏马的优劣,写一部格言诗可知学者的水平。"[①] 因此,在他的影响下,后来的西藏学者竞相效法,几个世纪中先后编写出如《甘丹格言》、《水树格言》、《火的格言》、《宝贝格言》、《铁的格言》,以及《国王修身论》等许多格言诗。其中《甘丹格言》、《水树格言》、《国王修身论》被誉为《萨迦格言》的承继之作。从时间上看,格言诗的创作自13世纪一直延续到19世纪末。

《萨迦格言》产生的时代,正当西藏封建领主制基本确立的

① 参见耿予方:《藏族格言诗管窥》,载《甘丹格言·水树格言》,西藏人民出版社,1984年。

阶段。西藏历经王族政权分崩离析的动乱、地方割据势力的争战等长达二三百年的动荡,新兴的领主阶级强烈希望社会稳定下来,有利于经济的发展。作为萨迦政教集团首领的萨班·贡噶坚赞正是这个新兴统治阶级的代表。他的格言诗反映的就是封建农奴制上升时期,开明而有所进取的领主阶级力求在公正、和谐、稳定中发展进步的愿望。

以《萨迦格言》为代表的格言诗,继承了西藏古代传统的道德体系,而更有明显的发展。其中最为突出的当属强调知识、学问的重要意义,鼓励刻苦学习。如说"欲得今生来世幸福,就要靠自己的智谋","学者研究所有的知识,精通后就能造福世界"。他认为有学问的智者能明辨是非,不怕挫折,是不可征服的强者。他反复告诫:求学要历尽艰辛,要谦虚,不嫌知识多,并且要不耻下问。[①] 这种把学识学问看成第一美德的观念,是历史的进步,反映了新兴阶级精进向上的精神。其次,萨班仍然十分重视正直、谦和、诚信、知足、利他这些传统的美德,并且以正反两方面的比喻深刻地晓以利害。如说:"正直的人即使贫困,品德也会显得高尚。""尽管火把朝下低垂,火舌仍然向上燃烧。""贤者受到攻击也会与其为善,恶人虽讲友好也会与你为仇。""用谎言欺骗了别人,等于欺骗了自己。""只有贤者才有谦逊美德,只有强者才能行走如飞。"他反复告诫贪婪自私的富有者:"贪得无厌的人,财产是他的屠夫。""平时不为别人利益着想,这样的行为和畜生一样。"他概括的社会道德是"富有的人慷慨,博学的人谦和,首领关心下属",说这"三者都是利己又利人"。再次,格言

① 所引格言主要采自1980年西藏人民出版社译本,有些参考了青海民族出版社1981年王尧译文。

中一再劝诫统治者不要过分压榨，贪得无厌，要“取得合理”。他质问道：“使自己的百姓得到幸福，难道不是首领的荣耀?”要求统治者勿做暴虐的国王，要“对自己的臣民施以仁慈和保佑”，并说“能够仁慈待人的王子，容易找到忠实的仆人”。这表明他主张开明统治。他甚至还提出，有远见卓识的奴仆也能变成大臣。

应当指出，西藏的格言诗所宣讲的道德与一切私有制社会里统治阶级的道德一样，从根本上说是为维护其统治制度服务的。它们在表面上代表全社会，不分阶级，只分智者和愚者，贤者和恶人，以谋求整个社会的幸福为标榜，实际上仍是等级分明的，或者把被统治的农奴和奴隶划入了愚夫和群氓。如后来的《甘丹格言》就说“对下等人即使喜欢，报答却是制造混乱；石灰即使冷水浸泡，石浆仍像沸水滚翻。”格言的作者对处境悲惨的农奴是要他们知命、忍受。如《萨迦格言》中说：“对自己的头人再不满，也得高兴地去侍候，即使人在地上滑倒了，双脚还是离不开大地。”再有所有格言诗都是以佛教教喻的面目出现的，虽然其中很大部分内容来自社会实践，来自传统道德规范，是民族文化的优秀传统，但作者们在总体上把一切善行归之于佛陀的哲理，归之于因果报应。修善行的最终目的是为来世积善因，是为了得道成佛。他们所推崇的学问也主要是要人钻研、修习佛教经典。这样就使格言诗的社会效应带上了极大的局限性。

与领主阶级的道德体系相对应，农奴阶级也有自己的道德体系，但这个“体系”在农奴制度下只能通过人际间的接触、交往，用口头交流的方式传播、扩散和传继。农牧民们除去在自己家庭中言传身教外，经常用故事、传说、寓言、民歌、谚语互相表达和交换他们的道德意识，因此丰富而多种多样的民间文学几乎都是劳动人民伦理观念和道德规范的载体。这些口头文学有

的是传诵了千百年的古老作品,有的是人们聚会时的即兴之作,它们所表达的道德意识则是从古至今历经代代劳动者择优汰劣提炼而成的。其中既有纯朴的远古遗风,又有农奴们谴责统治者压迫者的残暴,揭露高贵者的伪善和追求自由、做人尊严和幸福生活的道德取向。这些也就是他们为创造理想世界而共同认定的行为准则。

生活在这个社会底层的阶级认为劳动是人生的第一要义,通过劳动获得幸福最甜美。民歌和民间故事中大量的这类主题,与统治阶级格言形成鲜明的对比。在私有制社会的局限下,奴隶和农奴是不能找到真正出路的,但是他们为自己塑造出了为民除害、为受害者撑腰的机智勇敢的英雄。如流传很广的《阿古登巴的故事》等都是。[①] 阿古登巴是一系列故事中的主人公,故事把这个普通的劳动人民描写得立场鲜明、足智多谋,总是能够以智慧和谋略戏谑、惩治残暴、贪婪、狡诈的领主、头人和富有者。世界闻名的口传史诗《格萨尔》流传更为广泛,格萨尔是藏族人民心目中又一为民除害、除暴安良、保护百姓利益的英雄形象。史诗数百年流传不衰,农牧民把格萨尔奉为神明、救世主,反映了藏族人民崇尚敢于战天斗地,向邪恶势力抗争,同自然搏斗,积极进取的道德意识。

对于残暴的压迫,以被压迫者的道德准则看,不能俯首听命,而是要反抗。西藏到处流传着的一个古老故事《平官头》,主题就是如何对付官老爷无休止地加重剥削和劳役,“平山头,不如平官头”,即群起杀死官老爷。

---

① 这部分引用的材料,除西藏人民出版社 1985 年所印《西藏民间歌谣选》、《阿古登巴的故事》所载外,其余均采自四川民族出版社《藏族文学史》。

民歌、故事等口头文学的广泛流传，道出了农奴们的共同心声，也起着相互激励的作用。一些公认的道德准则，是人们实践中的行动指南，一代代向下传继。劳动者家庭从小就严格教育子女，认真劳动，正直做人。①

道德体系和伦理观念是随着社会进步而向前发展的。在西藏封建制时期，作为社会统治阶级的领主已较奴隶主有一大进步。他们承认了农奴的部分权利，允许农奴有相对自主的生活，舆论谴责对农奴的过分残酷的压榨。他们重视了对道德的研究，并加强了主动运用。但是他们把道德规范与宗教理论联系起来，使道德意识混入了宗教说教内容，增加了欺骗性。这种情况在16世纪以后出现的《甘丹格言》等创作中愈益明显，实际上这是某种意义上的倒退。就农奴阶级的道德而言，自我解救意识的增强，是阶级觉悟的进步，但在宗教意识和其他社会因素影响下，仍然有很大的时代局限性。总而言之，民族的优秀道德传统是在不断发展的，伦理观念也愈来愈明确系统起来。

---

① 参见《藏族社会历史调查》(三)，第201页，西藏人民出版社，1989年。

第四章 史 学

第一节 史学著作与史家

藏族是具有悠久历史、灿烂文化的民族，藏族的史学可以追溯到远古传说时期。这一时期虽无文字记载，但从久远流传下来的传说（尽管有后人加工的成分）中，多少可以窥见远古历史的一些踪迹。

公元7世纪吐蕃赞普松赞干布统一西藏高原后，藏族社会进入了一个新的历史时期。藏文的创制，标志着藏族先民的历史有自己的文字正式记载下来。吐蕃时期的碑文、钟铭以及大量文书、呈文、书信、账目等卷牍和手抄经卷，是研究吐蕃史的极为珍贵的史料。

9世纪中叶，吐蕃王朝崩溃后，西藏陷入了分裂的局面。经过漫长的岁月，西藏社会进入了缓慢地封建制度发展阶段，使这个制度延续了约1000年。在这一时期，随着封建农奴制社会经济基础的逐步形成和政教合一制度的渐趋完善，体现封建神学史观的史籍层出不穷，各种王统记、宗教源流史、人物传记卷帙浩繁，藏族史学进入了一个繁荣阶段。

西藏封建农奴制社会时期的史学可以分三个时期，即分裂割据时期，萨迦和帕木竹巴政权时期以及崇尚格鲁派的政权时期。这三个时期的史学都有其时代特点、史家代表和重要史籍。

一、分裂割据时期

9世纪中叶，吐蕃赞普达玛禁佛毁法，平民起义声势浩大，吐蕃王朝随之崩溃。继而代之的是各地方势力割据一方，互不统属，直至13世纪中叶西藏归于元朝版图，置于萨迦政权之下，才结束了长达400年分裂割据的局面。

这一时期封建的经济制度已经确立下来，社会生产有了较大发展，形成了一些商业集会中心。在各地方势力的支持下，佛教再度兴起，各教派相继形成，拥有自己的寺院和势力范围。佛教大师们开始著书立说，其中不少就是记述藏族先民历史和佛教源流的史籍。

这一时期的重要史籍首推《娘氏宗教源流》和《第吴宗教源流》。《娘氏宗教源流》由娘·尼玛伟色（1124—1192）撰著。娘·尼玛伟色从小聪慧好学，从其父娘敦·杰南巴·顿旦等人受业，学三藏，修密乘，成为宁玛派中颇负盛名的大学者。他晚年撰写《娘氏宗教源流》，给后人留下了一部珍贵的史籍。

《娘氏宗教源流》的史料价值颇高。首先，此书年代早于迄今为止我们所熟悉的一些藏族史书名籍，因而它所采用的史料更贴近历史的本来面貌。

其次，朗达玛灭法的经过和吐蕃王室的分裂及吉德尼玛衮在阿里初创政权的情况在书中有较为详细的记载。如奴·桑吉益西的4个儿子死于平民起义中的史料，惟见于此书。

再次，娘氏在世时，各教派大都还处在初创时期，未形成各自的完善体系。本书无教派门户之见，因而采纳了较为广泛的史料。佛教史、本教史、显密大师的名言、前代稗史、王臣世系、历史传说等，都是《娘氏宗教源流》一书的史料来源。

《第吴宗教源流》署名第吴桑布所著，觉朗注释。第吴为西藏一古老姓氏，吐蕃时第吴家族有人官至大臣，有功于赞普。第吴生平不详，只知其生活在12世纪下半叶，《第吴宗教源流》也著于这一时期，与《娘氏宗教源流》为同一时期的重要史籍。

本书的特点在于书中的历史资料十分重要。它所依据的史料为西藏早期的6部著名史籍，而这6部史籍现均已失传，后人从本书可以了解这6部史籍中的一些珍贵史料。

关于第一个藏王聂尺赞普，本书摈弃了那种以教派之见有所取舍的做法，如实地分别记述了佛、本、藏地古老传说等三种说法以供后人参考，与后来的佛门史家只采纳释迦种姓一说相比，本书的作者显得高明多了。

再者，从松赞干布起历代吐蕃王朝时期的行政建制、武装力量、法律等方面的记载也比其他史书更为详细。被藏族史家推崇备至的史书《智者喜宴》中的吐蕃部分史料就取之于本书。

《娘氏宗教源流》和《第吴宗教源流》的文字特色也不容忽视。12世纪，《诗镜》还未传入藏区，故这两部书文词较为简朴，没有其后史书那种词藻满篇、佛典盈纸的弊端。

需要指出的是这两部史书长期以来只有极少数的手抄本散于藏区各地，濒临失传。历代藏族史家或只知有其书，寻觅不易，或全然不知其书的存在。因此，长期以来，这两部书未能发挥其应有的作用，书的史料价值更是无人问津。西藏社会科

学院古籍出版社几经努力，多方查找，搜集了《娘氏宗教源流》的几种手抄本和《第吴宗教源流》的一种手抄本（这一手抄本是目前藏学界所知的惟一流传本），在此基础上整理出版了这两部书，为研究古代藏族史提供了重要史料。

这一时期开始出现了所谓的“伏藏”。根据佛教史的观点，佛学大师莲花生等因时机未到不宜宣示，而留待后世有缘者获取，故而将经书埋藏于各处，以待未来成就者发掘。发掘出来的经文叫做“伏藏”，发掘者称为“伏藏师”。《娘氏宗教源流》的作者娘·尼玛伟色与其后的古茹·曲旺是这一时期最负盛名的发掘者，史称上下“伏藏”二师。从流传到今天的“伏藏”典籍来看，不仅有经文，也有历史和遗嘱之类。《赞普宝训》和《嘛尼全集》是这一时期具有史书特点的重要“伏藏”典籍。

《赞普宝训》，相传佛学大师阿底峡于 1049 年取之于拉萨大昭寺的立柱下。全书共 26 章，其主要内容为松赞干布及尺尊公主、文成公主的事迹。《嘛尼全集》，相传为松赞干布所著，内容是有关大悲观世音修行法，由成就者欧珠“发掘”于大昭寺。欧珠为何时之人，史书无记载，但书中后记称此书由欧珠传给娘·尼玛伟色，可见书的形成不迟于 12 世纪。

目前藏学界对“伏藏”一般采取否定态度，一则，认为大多“伏藏”系后人伪托松赞干布、莲花生等人作品，内容为宗教故事，荒诞不经；二则，书中行文无吐蕃文字之特点，故不可置信。

这些冠以“伏藏”之名的古代史籍，虽有后人伪造之嫌，以及叙述历史中夹杂了很多宗教渲染，使历史有失实之处，但仍不失为重要的历史资料。如《赞普宝训》之类即便系伪书，其成书年代（约 11、12 世纪）仍早于多数藏族史籍名著，书

中仍保留了许多珍贵史料。《娘氏宗教源流》以及后来的大部分史书都从《赞普宝训》等书中采用了不少重要的历史材料。因此，对于真伪参半的“伏藏”史书必须予以分辨，既不可断然否定，也不可全盘接受。

二、萨迦和帕木竹巴政权时期

13世纪中叶，蒙古汗国兴起，先后灭西夏、金、南宋，建立了多民族的统一的元朝。早在元朝建立前，西藏地方就已归顺蒙古汗国，其后成为元朝的一个行政区域。元政府优崇佛教，扶植萨迦派统领西藏，使400年割据纷争的局面得以结束。14世纪中叶元、明交替之际，噶举派帕木竹巴崛起于泽当，取代萨迦，统领西藏，建立了帕木竹巴政权。这一时期，藏族社会中宗教势力日趋强大，封建经济长足发展，社会相对稳定，在这种情况下，许多教派的统领人物和佛教史学家纷纷撰述教法史、王臣史，《布敦佛教史》、《红史》、《雅龙教法史》、《王统世系明鉴》、《汉藏史集》、《青史》、《智者喜宴》等史学名著先后问世，“伏藏”典籍《五部遗教》也在这时“发掘”出来，藏族史学进入了一个繁荣阶段。

《布敦佛教史》为佛学大师布敦·仁钦朱（1290—1364）所著。他生于夏麦（今日喀则市附近）地方，幼年跟母亲学经识字，18岁受沙弥戒，以孜瓦仁钦森格为师，为噶举派绰浦译师的三传弟子，后从28位噶举、萨迦等高僧受业，广泛研习佛教各部，遂精通显密，成为闻名藏区的大学者。他久住夏鲁寺，传法立说，创布敦派（一名夏鲁派）。他一生著述宏富，有全集26函，200余种。成书于1322年的《布敦佛教史》，又名《佛教史大宝藏论》，尤为著名，今国内外有多种文字的

译本流传。

《布敦佛教史》除导言、后记外有 4 部分重要内容。第一专讲学经传法之道及功德；第二总说佛教源流；第三细讲藏地佛教源流；第四为显密经典藏译文目录，即纳塘版《甘珠尔》、《丹珠尔》的总目录。

在藏族佛教史上，《布敦佛教史》是一部重要的史籍。由于作者是一代佛学大师，尔后的佛教史家视此书为经典著作，即是有存疑之处也不敢轻易否定。书中关于藏地佛教源流和佛经目录是本书的精华。藏地佛教源流部分以简练而谨严的文字记述了吐蕃王统、佛教前弘期、后弘期的历史，对一些疑难年代也有所考证。特别在这部分收录了为弘扬早期藏传佛教做出贡献的莲花生等 93 名佛学班智达的名字和吞米·桑布扎等 192 名佛经译师的名字，史料价值很高。书中收有大藏经《甘珠尔》、《丹珠尔》总目录，这是纳塘版《大藏经》目录。布敦曾前往拉萨协助蔡巴·贡噶多吉编纂过《甘珠尔》的目录，他自己又编纂了《丹珠尔》的目录，后来的《丹珠尔》各版本的目录基本上都是依据布敦编订的顺序刻印的。

《布敦佛教史》有两处明显的错误，对后世影响较大。一是布敦作为佛教徒，由于可以理解的原因，置藏族本身的珍贵史料于不顾，采纳了藏族族源及聂尺赞普均出自于印度之说，这显然是缺乏历史根据的。更何况，早在 13 世纪时班智达·莫郎洛珠就指出，印度一说纯属于纳塘·日热巴假借喜饶郭恰大师之名虚构，实无任何根据。二是布敦在吐蕃崩溃后至佛教后弘初期年代推断上整整少算了一个甲子，即 60 年。这一错误对嗣后的佛教史家影响颇大，视布敦为“智王”的五世达赖喇嘛等承袭了《布敦佛教史》中的错误年代。

《红史》作者蔡巴·贡噶多吉（1309—1364），亦名格伟洛珠，从小聪明过人，5岁即能读经书写，后从多名高僧名师研学，逐渐精通教法与经论，成为蔡巴噶举派知名学者及头面人物，著有多种著作。他20岁任蔡巴万户长（元代在西藏设有十三个万户府，蔡巴为一万户府），45岁受比丘戒出家，曾搜集佛经目录，并迎请布敦·仁钦朱校勘《甘珠尔》，又出资以金银汁书写《蔡巴甘珠尔》，并编纂成目录。

《红史》的撰述始于1346年，完成于1363年。贡噶多吉计划撰写多集《红史》，故《红史》首页上有第一集字样。《贡塘寺目录》上记有《红史》续集《贤者意乐》之书名，据悉此书有少量手抄本流传。

《红史》一书按内容可分4大章：（一）印度古代王统及释迦世系等；（二）汉地历代王统；（三）蒙古、西夏王统；（四）吐蕃王统及萨迦、噶当、噶举各教派传承历史。

《红史》为历代藏族诸史家推崇。它的史料价值及特点有以下两点：（一）八思巴时，《唐书》吐蕃传部分被译成藏文刊行，《红史》中录用了这部分汉文史料，这使藏族史家对吐蕃历史的研究有了全新的认识。其后的藏文史籍中对吐蕃赞普业绩的叙述再也不仅仅局限在宗教方面，他们的文武功过以及吐蕃与唐朝的关系同样是藏族史家撰述的内容。（二）贡噶多吉系元代人，长期担任蔡巴万户长，曾到大都见过元泰定皇帝也孙铁木耳，因此《红史》中元朝与西藏地方各教派和地方势力的关系，基本上属当朝人写当朝事，资料容易收集，史实容易查核，是研究元代西藏地方历史的重要资料。

《红史》虽叙述简略，但文词古奥，佛语盈纸。1981年出版了《红史》注释本，此书注释精详，史料出处明确，难懂的

佛语都有详细说明，对于后人阅读《红史》，研究藏族史有极大的帮助。

《雅隆尊者教法史》是14世纪又一部重要的藏族史学著作。作者雅龙·释迦仁钦德系吐蕃王室后裔，是朗达玛的儿子欧松在雅龙王室的第14代子孙，生活在14世纪中、后期，生平不详。根据书中记载，《雅隆尊者教法史》成书于1376年，距《红史》问世相隔不久。本书原文无章节之分，按印度古代王统及释迦世系、汉地历代王统、吐蕃王统及各教派传承史、蒙古世系的次第分别记述。撰写体例与《红史》基本相同，其后的藏族史家基本沿袭了这种体例，从而在藏族史书中出现了一种新的体例。这种体例的特点在于史家通过佛教源流的记载指出藏传佛教的渊源；通过吐蕃辉煌历史的叙述弘扬藏族的民族意识；通过介绍汉、蒙古等外族历史开阔了本民族的视野。《雅隆尊者教法史》作者在书中收录了《唐书》吐蕃部分的藏文译文，这是继《红史》后直接使用藏文译本的第二位史家。由于作者系元末明初人，又是地方势力首领，有条件搜集元初译成藏文的《唐书》吐蕃部分史料，而后来的《青史》、《智者喜宴》的作者已无此条件，只能从《红史》转录成篇。在早期藏族史学名著中，《雅隆尊者教法史》无疑占有重要的地位。

《西藏王统记》全名《吐蕃王朝世系明鉴正法源流史》，系萨迦·索南坚赞（1312—1357）著，成书于14世纪。萨迦·索南坚赞出生于后藏夏鲁，从小富有才气，曾从布敦等高僧学法，精通显密，颇负盛名，传有多部著作。原书木刻本共分18章，主要由三部分组成。首先概述古代印度王朝及释迦牟尼的业绩；尔后详述吐蕃王统和藏地佛教源流史；部分章节简述汉地佛法史、蒙古世系和雅龙地区王族世系。

《西藏王统记》的主要内容是记述吐蕃史，尤其详述松赞干布、赤松德赞、赤祖德赞、热巴坚“三法王”历史，可以说基本上是一部有关吐蕃的史书。书中史料主要依据当时已发现的《赞普宝训》、《嘛尼全集》、《五部遗教》和《雅隆尊者教法史》等书中的吐蕃史料，此外作者在书中也收录了大量富于文学色彩的民间传说和宗教故事，集宗教、文学、历史于一书，颇具特色。

《西藏王统记》的缺点和错误是显而易见的。作者系佛教僧人，跟多数藏族史家一样，书中记述历史时夹杂了诸多的宗教内容，使历史多有失实之处。但藏区宗教信仰如此广泛，史书中只有世俗政治历史，没有宗教，这是不可想象的。作者在书中论及聂尺赞普王至朗日松赞历史时说，诸王事迹与佛法无缘，故其传多无详记，可见与佛教无关的历史不受重视。在长达近千年间，像《敦煌古藏文历史文书》这样记载世俗政治的历史典籍在西藏本土没有发现，早期著名六部史籍未能流传到今天，正是这种原因所造成的。

比《西藏王统记》成书早200年的《第吴宗教源流》、《娘氏宗教源流》两书虽然史料价值很高，但由于各种原因不被藏史学家所熟悉，所以历代史家以至现代国内外藏史学家研究吐蕃史时视《西藏王统记》为重要参考书，把它译成多种文字，流传到世界各地，这说明本书对吐蕃史的研究起过重要的作用。

15世纪，有两部著名的史籍先后问世，1434年成书的《汉藏史集》便是其中之一。《汉藏史集》全名为《贤者喜乐赡部洲明鉴》，作者达仓宗巴·班觉桑布，后藏叶如人，其事迹迄今未见载于史书。全书分上下两篇，上篇主要记述印度、汉地、木雅（西夏）、吐蕃、蒙古之王统及蒙藏关系史；下篇记

载萨迦世系及萨迦政权历任首领本钦的历史，各教派的传承史，夏鲁万户、江孜法王等地方首领的家族历史。

《汉藏史集》是一部珍贵的历史资料，流传下来的刻本极其稀少。近几十年来本书逐渐为藏史学界所熟悉，以本书为主要依据的研究成果也日益增多。元朝与西藏地方的关系史是本书的精华部分。众所周知，元代中央政府对西藏行使完全的主权，本书详细记载了元朝与西藏地方关系中宗教、军事、赋税、法律、驿站设立、本钦委任等方面的珍贵史料。今天，由于藏史学界对本书日益深入的研究，元朝与西藏地方关系的研究上升到一个新的台阶，学者们对元代在西藏设立驿站，清查户口，委任官员，用兵平乱，建立行政机构等方面有更多的了解，有的学者依据本书史料推出元初著名丞相桑哥族籍为藏族的重要结论。总之，对统领西藏地方的萨迦政权的多方位的记述，使藏史学界对元朝与西藏的统属关系有了更为全面的认识，这是这部史学名著的史料价值所在。

《青史》是15世纪继《汉藏史集》后又一部重要的历史文献。作者廓诺·迅鲁伯系山南琼结境内人，9岁出家，先后从60多名高僧学法，宗喀巴也为其讲授过噶当次第、中观论、那绕六法。他一生虽未曾到印度、尼泊尔求法，但精通梵文，译有多部著作，成为闻名于印度、尼泊尔、全藏区的大译师，五世达赖喇嘛称赞他是史家奉为顶上庄严大宝般的人物。《青史》一书是他84岁（1476年）时所撰的代表作，全书共分15辑，主要内容为教法来源，赞普世系，前、后弘时期的佛教，新旧密乘、法门业缘等。对噶举派传承的叙述，尤为详尽。

《青史》是一部史料可靠、取材丰富、纲目分明、纪年清楚的历史文献，一向被推崇为信实可靠的要籍而备受藏史学家

的重视。后来的史学名著《印度佛教史》、《土观宗派源流》等，无不参考依据《青史》。五世达赖喇嘛的《西藏王臣记》也收录了《青史》中的珍贵史料。

《青史》的作者对历史资料的处理是极有特色的。他对有争议的资料采取把几种不同的说法如实收录，不以个人好恶有所取舍。对一些资料的可靠性作者不易确定的，不是轻易弃之不用，而是为后人研究提供资料也收进一备。各教派传承历史，作者乃以一视同仁之态度，依据各自的典籍而撰写，无重自宗轻他宗的门户之见，以至读者从《青史》无从知晓作者的基本见解和教派从属关系。值得一提的是，《青史》中历史年代的记载在藏文史籍中是最为详备的，且多数年代反复考证，可信度很高。遗憾的是吐蕃的年代和吐蕃崩溃后至佛教后弘初期的年代考证上有些自相矛盾，主要问题在于上述年代的计算中少算一个甲子，整 60 年，同《布敦教法史》中的纰漏如出一辙。

廓诺·迅鲁伯治学态度是严谨的。他精心研究佛教史，熟知各教派之原理及传承，一生搜集大量的佛教、历史资料，在熟悉、研究、分析这些资料的基础上，年届 84 岁时始用几年的时间撰写了《青史》，可以说《青史》是他毕生心血的结晶。

《智者喜宴》亦名《洛扎教法史》，是 16 世纪问世的一部极其珍贵的历史典籍。作者巴俄·祖拉陈瓦系噶举派高僧，于 1503 年生于拉萨附近聂当，5 岁被认作巴沃第二世活佛，坐床于洛扎卓瓦寺，后从大译师夏鲁·曲琼桑布受比丘戒。29 岁结识噶玛巴第八世米觉多吉，此后他一直从米觉多吉受业，学习佛法各经论，成为学识宏富，博览群书而声誉远扬的大学者。他 42 岁（1545 年）开始撰写本书，经过 20 年的苦心孤诣，

于61岁（1564年）时完成，由洛扎拉隆寺刻本留世。

《智者喜宴》按其木刻本共分13品，其主要内容依次为印度佛教史、释迦世系和印度古代王统为第一品；观世音菩萨调伏藏地为第二品；西藏王统为第三品；律经源流为第四品；诸班智达及译师传为第五品；旧派密乘源流为第六品；各教派传承史为第七品至十一品；于阗、木雅（西夏）、蒙古、汉地佛教源流为第十二品；概说大小五明之来源为第十三品，全书总计约有55万字。

这部历史文献是整个藏族史籍中最为重要的一部。作者以广博的学识、严谨的治史态度给后人留下了一部内容丰富、旁征博引、考订伪误、增补缺漏的史学巨著。尤其为藏史学界所推重的是，这部著作中的第三品吐蕃王统史记述详备，考证精当，有极高的史学价值。众所周知，历代藏族史家多系佛门高僧，他们自然对古代赞普们的弘佛护法业绩是大书特书的，而对世俗政治基本上只附带一笔。《智者喜宴》的作者亦系佛门弟子，但他的治史态度较之其他史学家却严谨多了。他留心搜集早期吐蕃史料，包括碑铭文和现已失传的《桑瓦羊穷》、《洛居钦莫》等，在《智者喜宴》中吐蕃王统部分不仅叙述了古代赞普们的佛教业绩，更大量地记载了吐蕃政治、军事、法律、文化、行政建制等方面的情况，较全面地反映了吐蕃时期的历史。

值得一提的是，《智者喜宴》的作者对一些重大的历史问题超出佛教徒的感情，以尊重史实为本，直书不讳。如藏族族源和聂墀赞普来源于印度一说，经《赞普宝训》、《布敦教法史》两部权威著作肯定已成定论的情况下，他不讳“圣人”，以极令人信服的史料，指出了“印度一说”的谬误，可以说他

是古代第一个反对“印度说”的史学家。

总之，《智者喜宴》的特点是多方面的，它的史料丰富可靠，大多可与《敦煌历史文书》相互印证。今天，国内外藏史学界视这部历史文献为研究吐蕃史不可缺少的重要史籍。

在西藏历史的发展过程中，萨迦派占有重要一席。在元朝的支持下，该教派在西藏建立地方政权，其众多领袖人物出任元政府各级官员，其时发生的许多重要事件对后来的藏族社会有重大影响。研究萨迦教派史是藏史研究领域中一项重要内容。成书于1629年的《萨迦世系史》是集众多萨迦史籍之精要的一部著名史籍。

《萨迦世系史》系萨迦达钦·阿美夏所著，他全称阿旺贡嘎索南扎巴坚赞贝桑布。作者出身于昆氏家族，自幼从众多名师学显密二论，擅长著书立说，任萨迦达钦（堪布）达30多年。《萨迦世系史》一书集家族史与教派史于一身，专门叙述萨迦昆氏世系及教派渊源发展史。全书可分五部分，依次为光明天界之世系；无垢昆氏之世系；萨迦昆氏家族之世系；萨迦四个拉章之世系；萨迦寺法台世系。其中第三部分内容“天神昆氏萨迦世系”详述了萨迦教派主要祖师官却杰布、贡嘎宁波、索南孜摩、扎巴坚赞、贡噶坚赞、八思巴和其弟恰那多吉等人的生平事迹，是全书的重要部分。

与其他藏文史籍相比，《萨迦世系史》的主要价值在于关于西藏归顺元朝中央政权及藏蒙民族之间交往历史的详细记载。书中叙述了萨班与阔端的历史性会见，还收录了阔端的邀请信和萨班致西藏各地僧俗领袖的公开信以及其他一些重要的诏书。八思巴受忽必烈之封，尊为帝师，创制蒙古新字和元朝在西藏设立行政区域、任免官员、清查户口、设立驿站等重大

历史事件，书中也提供了众多珍贵的史料。可以说研究元代西藏与中央政权的关系，《萨迦世系史》是一部极为珍贵的典籍。

这一时期还有一部重要的家族史《朗氏灵犀宝卷》，作者绛曲坚赞为帕木竹巴政权的缔造者。虽然这部书的内容主要涉及朗氏家族史，但其史学价值是多方面的。书中关于藏族远古族姓的发展渊源和吐蕃王朝崩溃后西藏地方分裂割据时期的某些记载不失为珍贵的史料。尤其书中就帕木竹巴万户府与雅桑、直贡、萨迦等地方势力之间斗争以及帕木竹巴政权建立经过的记述，为后人研究 14 世纪前半期西藏政教史提供了重要资料。

除上述史学典籍外，萨迦和帕木竹巴政权（包括藏巴汗政权）时期还有数量可观的史学著作问世，其中某些史籍对后世有相当的影响。班钦·索南查巴的《新红史》和觉朗·达热那它的《后藏教法史》，在史料的准确性和地方史研究价值方面尤其为后人所重视。数以千计的高僧传记，内容虽多系佛教教义及其佛事活动，但仍有一定的史料价值。

三、崇尚格鲁派的政权时期

17 世纪 40 年代，西藏地方政局发生重大变化，和硕特蒙古首领固始汗推翻了藏巴汗政权，尊崇格鲁派，因而此后的汗王制、郡王制和噶厦等地方政权都被统称作崇尚格鲁派的政权。与此同时，在中原，中央政府发生更替，满族建立的清朝取代了明朝，成为中国封建社会的最后一个朝代。

清朝与崇尚格鲁派的西藏地方政权的相继建立，不仅使中央政权与西藏地方的关系得到了发展，而且为西藏地方经济的发展、文化的繁荣提供了一较为稳定的时期。这一时期的藏族

史学著作有王臣史、教法史、家族史、地方史、人物传记等。《西藏王臣记》、《颇罗鼐传》、《白史》为其代表作。

《西藏王臣记》成书于1643年，是第五辈达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措27岁时所著。第五辈达赖喇嘛不仅精通佛学、诗词、文学，而且在史学方面也有极高的造诣。他一生业绩显赫，著作宏富，被后世称为“伟大的第五辈（达赖喇嘛)”。

《西藏王臣记》一书按其内容可分为26章。前10章叙述了佛教源流及吐蕃王朝王嗣传统，后16章以萨迦、蔡巴、直贡、帕木竹巴等教派的政教活动为主，记述了萨迦政权至固始汗夺取政权之间西藏历史的风云。书中内容丰富，史料翔实，被历代史家视为重要史籍。值得一提的是，本书不仅是一部史学名著，同时也是一部文学佳作。书中词藻丰富，风格华丽，文义深邃，国内外已有汉、英、法、日、俄、德等外文译本，为各国藏学家所瞩目。

《西藏王臣记》的缺点主要表现在作者的门户之见，尤其对噶举派史家的名著《智者喜宴》的观点多有不合情理的批评。在吐蕃王朝崩溃后至佛教后弘初期的年代推断上承袭了《布敦佛教史》中的错误，少算了一个甲子60年。把9世纪吐蕃赞普萨那列靖的名号“赤德松赞”错看作其儿子赤热巴巾的称呼，也是本书的一大错误。

18世纪活跃在西藏政坛上的才仁旺杰是一位出色的传记作家。他历经风云变幻的政局，仕途几经坎坷，后得力于颇罗鼐的举荐与保护，官至噶伦，可以说颇罗鼐对他有知遇之恩。成书于1733年的《颇罗鼐传》可以视作次仁旺杰为其树碑立传，以表报答之心。

《颇罗鼐传》中记述的主人公叫颇拉·索朗多布杰（1689—

1747)，是18世纪西藏历史上一位重要的人物。他参加了平息准噶尔对西藏侵扰的斗争，后在与阿尔布巴的斗争中获胜，清朝政府委任他总理西藏政务，1739年晋封为郡王。

《颇罗鼐传》一书以颇罗鼐所经历大事为纲，以近似编年体的方法，记述了颇罗鼐叱咤风云的40年。纵观颇罗鼐一生，"尊奉谕旨"，"恪尽忠诚"，积极接受清朝中央的管理，为加强和巩固多民族统一的祖国，作出了贡献。传记的作者以生动的文笔对颇罗鼐安定西藏作了充分的肯定。

《颇罗鼐传》一书为后人提供了18世纪西藏政治史上的许多珍贵史料。由于传记作者是颇罗鼐的部下兼同事，私交也甚好，又与颇罗鼐共同经历了许多事情，可以说他是众多历史事件的见证人。因此，书中许多记述可以看作信史，也可以补充其他史籍之不足。

《颇罗鼐传》一书作者擅长诗律，文采飞扬。本书以诗和散文相间的体例行文，是一部具有浓厚文学色彩的传记作品。解放前，只有少量的刻版和手抄本流行于世，且质量甚差。20世纪80年代初，四川人民出版社出版了铅印本，尔后又有汉译本传世。这样，这部文史名著受到了更多藏学家与读者的重视，它的价值也日益被人所认识。

近代著名的学者根敦群培系安多人，小时出家为僧人，25岁入哲蚌寺。此时他已精通佛学，思想敏锐，辩才无碍，在藏区佛学界很有名气。他本想考取格鲁派最高学位拉然巴格西，后自认对释迦之法精要无所不通，无需争一个挂名的格西称号，故放弃了考取格西的资格。转而游历桑耶、萨迦等名刹古寺，又赴印度、斯里兰卡朝觐佛教胜迹，旅居两国达13年之久。期间学通英、梵两种文字，并从梵文翻译佛学经典和古印

度文学作品；又与人合作把《释量论》从藏文译成英文。他一生著作宏富，内容涉及佛学、历史、文学诗词和印度、斯里兰卡两国的历史、哲学、名胜古迹等方面，《白史》是其中最负盛名的藏族历史专著。

《白史》一书无明显的章节之分，主要叙述吐蕃赞普们的业绩，也有地名、年代考释和藏族古俗和姓氏的研究。通观全书，史料新颖，分析得当，许多论证令人信服。书中对诸如藏族古俗的叙述，藏族自称“博”字的考释，松赞干布生卒年的考证都被今人视为信史。

《白史》的最大贡献在于作者把藏族古代史从佛教的桎梏中解脱出来，把人的历史还给人间，故书中既没有奇异的神话，也没有荒诞的传说。作者称他要叙述的是“彼赞普父子，所有治世之历史，及以军力扩张王权国界之情形”，至于传统史学中赞普们如何弘扬佛法之业绩“是为众所共知者，于此无需重复烦说”。

《白史》是根据敦煌出土的古藏文历史文书著述的。根敦群培旅居印度时有幸阅读了流传于国外的部分文书的抄件，他是利用这批资料研究古代藏族的第一个藏族学者。他针对 20 世纪 40 年代初国外学者发表敦煌藏文文书的研究著作，而国内藏族学者却毫无知悉的情况感叹地说：“如此真实可靠不可忘却之记载，乃至国外史学界中广为流传，而本地之同胞基本一无所知。”敦煌藏文文书使根敦群培对西藏古代史有一个全新的认识。他严厉批评藏族史学中一味守旧，毫无创新，被视为“神的法规”的传统，主张以人文历史观来研究历史，还人的历史的本来面目。显然，这种大胆抨击，无疑是对佛教历史观的一次极大震动。后来根敦群培被噶厦投进监狱，惨遭迫

害，以至英年早逝，说明了两种史学观的激烈对抗。由此可见，在“旧的皆为神之规范，心得全作魔鬼之术”（根敦群培语）的旧西藏，一种新的历史观产生、传播又有多么不容易。当然，要想对传统史料进行去伪存真的细致工作，以一种正确的方法研究藏族历史，就必须借助于历史唯物主义。惟有历史唯物主义才能科学地阐述历史发展的规律。

第二节 史家的历史观

藏族学者认为藏族的社会发展是经历了一个漫长的循序渐进的过程。古代史家采纳远古传说，认为早期藏地是一片鬼神世界，不同的鬼神依次统治了 10 个时代，而后出现了 12 邦国、42 个小邦国统治的两个 10 代。而第一个赞普聂墀赞普则来自于天国，是神的后裔。从聂墀赞普至第七个赞普塞墀赞普都是上天下地之神王，就连他们“死亡”时也沿着“天梯”返回天界。“大蕃圣神赞普自天而降，入主人间，为黑头黎民之君主”，这段出自 9 世纪吐蕃碑刻中的话，就是吐蕃人对其赞普为“神之后裔”而引以自豪的记录。8 世纪后半期佛教大师莲花生到藏区传播佛教时，也认为藏地鬼神横行，对佛教传播阻力极大，故有莲花生以魔法降服雪域鬼神之说。

作为一种规律，各个民族早期的历史发展阶段，人们对自己生活的世界和历史的认识是与神话分不开的。在相当久远的岁月中人们所感受到的世界，认识到的历史是神的世界，是神的历史。在西藏，佛教传播以前的“本”是以崇拜天神为中心的一种宗教。西藏的远古时期被神鬼统治和赞普为天神种姓等之说无疑体现了“本”对历史的一种看法。这种看法通过对以

往历史非理性的追述，反映了远古西藏社会从愚昧落后逐渐向较为进步开化的社会发展的过程。而作为最高统治者的赞普以“天神”种姓夸耀于世，自然对加强其统治，使人民精神上顺从其意志是一种很有效的武器。

公元7世纪松赞干布统一青藏高原后，佛教开始在藏区传播。其后经过赤松德赞、赤德松赞、赤祖德赞祖孙三人的大力提倡，佛教以一种强有力的态势在藏区迅速获得传播。9世纪中叶，虽经达玛的“毁法”劫难，但又很快重新燃起复兴之火，带有西藏本土特色的藏传佛教几乎与西藏社会进入封建制度同时形成。

西藏封建制度最初形成于10世纪初。吐蕃王朝崩溃后，藏区出现众多封建势力占据一方、互不统属的割据局面。藏传佛教的各教派则在地方封建势力的扶持下，扩充寺院，广招门徒，形成了强大的宗教势力。可以说从这一时期起到20世纪中叶的藏族封建社会发展的每一步进程，无不受佛教的重大影响，而西藏封建社会时期的史学更是受佛教历史观的深刻影响。

佛教认为人类社会是循序发展的。最早的人类靠自然界野生的植物来维持生存，尔后农业的诞生导致了争夺食物的争端与纠纷，这就需要一个主持公道而受人拥戴的人裁决一切，于是就有国王的产生，有社会上贫富悬殊和不公平现象的出现。此时，人类因没有“佛”光的照耀，犹如生活在黑暗之中。而佛应运降生到人间，以佛法普渡众生，人类社会进入了“贤劫”时期。接着，经长时期的历史阶段，世界经历了“浊世”时期，人类要退化，佛教要没落，直至世界的毁灭。

自10世纪以来，各种史学著作不断问世，历史学家层出

不穷，藏族成为一个对自己先民的历史拥有最多文字记载的民族之一。然而，又因为这以后几乎所有的历史学家都出自佛门，或本人为佛教高僧，或为诸如某“佛”、某“菩萨”之化身等原因，使他们笔下千年来的藏族历史与佛教神话混为一体，给历史人物和历史事件披上了神秘莫测的佛教外衣，以至谈人必然涉及佛的因缘，谈史必然冠于佛的典故，把历史引入虚无缥缈的佛的幻影之中，使常人难以窥见历史的本来面目。

藏族是一个古老的民族，远古时候藏族的祖先就生息繁衍在西藏高原。认为藏族的祖先起源于“猕猴”是本民族对其族源的一个古老传说。11 世纪托名为松赞干布所著的“伏藏”典籍《赞普宝训》问世后，这个传说蒙上了一层浓浓的佛教色彩。《赞普宝训》第四章中宣称观世音菩萨受佛祖释迦牟尼之嘱咐，为了在蒙昧黑暗的雪域弘扬佛法，化作猕猴之身与度母之化身罗刹女结合，生出 6 个儿子，继而繁衍出 6 大部族，史称“米吾”六族，逐渐在青藏高原就有人类生息活动。对这一藏族为观世音之化身“猕猴”后裔之说，历代学者津津乐道。

同样，历史学家以佛教在藏区传播发展史为准绳来看待古代藏族社会发展的历史。藏族古代史籍把早期藏族历史分为蒙昧黑暗、前弘、毁法、后弘四个时期，第一个时期是蒙昧黑暗时期，茫茫雪域居住着愚昧无知的野蛮人，没有佛的光芒、法的声音、僧人的足迹。为了“调伏”芸芸众生，观世音之化身松赞干布应运降生到雪域为人主。他创文字、译佛经、建佛寺，继而有赤松德赞挑选子弟入寺，赤热巴巾大力弘扬佛法，这一时期被称作佛教“前弘时期”。9 世纪中叶，朗达玛拆毁佛堂，焚烧佛经，迫害僧人，使佛法几十年在西藏绝迹，历史上称作“毁法”时期。朗达玛在信仰本教大臣们的支持下打击

佛教势力，其结果导致了他被佛僧所杀和吐蕃王朝的崩溃。藏文史籍中把朗达玛视作“魔王”加以鞭挞，说明了著作者的宗教感情和门户之见。其后，佛教从上路阿里和下路多康重新燃起复兴之火，西藏历史进入了第四个时期即佛教“后弘时期”。

正如上文所述及藏族起源于观世音菩萨之化身“猕猴”与圣度母罗刹女的结合一样，吐蕃的赞普们乃是观世音、文殊菩萨等化现的人王，文成公主是圣救度母之化身，那些藏族史上显赫的家族如萨迦昆氏、帕木竹巴朗氏都是天神的种姓。又如松赞干布与文成公主联姻，赤松德赞迎请莲花生，朗达玛被佛僧所杀等等历史事件及过程以神话的形式记载下来。这种对历史人物和事件进行“佛”化或神化的历史观，正是封建制度时期藏族史学完全沦为神学史观的体现，也是藏族史学的悲剧所在。

显然，这种历史观不可能反映历史发展的真实过程，也不可能合理地解释历史上发生的重大事件。今天我们借助吐蕃时期的碑刻、敦煌出土的古藏文文书、汉文和其他民族的文字记载了解到，吐蕃时期，整整 200 年，藏民族在青藏高原上演出过一幕幕波澜壮阔的历史剧，以其军事、政治和领土开拓方面的成功撼动中亚地区。如此辉煌的历史在藏文史籍中仅仅变成了“法王三祖”敬三宝、扶持佛教的纯宗教故事。14 世纪的宗教、历史学家萨迦·索南坚赞在撰写《西藏王统记》一书时，曾有条件参考许多早期史料，遗憾的是他以佛教徒立场对史料进行取舍，与佛法有关的史料择录在其书中，而对最能反映社会基本面貌和历史发展过程的世俗历史的记载却弃之不顾。正是这种史学观点，使早期众多有关藏族民俗历史的史料失传，这对藏族史学无疑是重大的损失。

近代著名的学者根敦群培则是传统史学中的惟一例外。当他有机会研究敦煌出土的古藏文文书和《唐书》中关于吐蕃的记载后，便以一种人文的历史观看待古代藏族历史，批判那种将人的历史加以神化的做法。他曾指出，藏文史籍中比比皆是的诸如“‘以国王之神变，变木石皆为兵马，滔滔江上以一根茅草为桥，渡众多兵马’等等奇谈之词，凡民听了或议论、或兴奋、或感动，视为惊奇之事。若言‘马年，赞普驻文江多宫殿，某某使臣拜谒，献驼、牛不计其数。剿上下之地贼匪。’凡人们知道这是发生在地上的人的历史时，便觉得索然无味，听者减少。故，诸史家选择前一种写法，致力于编撰更加离奇的故事，而那王朝世系年表则变得毫无价值。”这是多么深刻的文字。可想而知，在神学史观占统治地位的西藏，提出这种新的历史观需要多大的胆识。根敦群培后来被统治者迫害致死，正说明了神学史观与新的历史观是不能相容的。

藏族史家把是否了解其祖辈的历史看成是人与动物的基本区别。这一观点生动地体现在这样一种历代藏族学者广为熟知的说法中：“生为人身不知其父系，犹如林中之猴；不知母族，犹如虚假之青龙；不知祖先之典籍，犹如被弃之门域孤儿。”了解先辈的历史，熟知祖先的典籍，乃是藏族历史学家十分注重的一种做法。由于这一传统，在整个封建制度时期，产生了大量的历史著作，而每一部著作又无不引经据典，广征博引，为后人留下了丰富的文字记录。尽管佛教深深影响了这一时期的藏族史学，但后人透过神学史观的浓雾可以窥见藏族社会发展的基本轮廓，那些数以千计的历史和宗教史著作仍是研究和了解古代藏族历史的重要依据。

藏族史学家由于其宗教信仰和传承派系不同分属于各种教

派，因此，他们的教派观点不仅在教义和修行方法上有所不同，也体现在各自的历史著作中。11—12世纪，藏传佛教初创时，宁玛、萨迦、噶举、噶当等主要教派还未完全完善其体系，所以这一时期的史学著作中的教派偏见还不很强烈。从13世纪中叶起，萨迦、噶举以及后来的格鲁派依次掌握西藏地方政权，各教派之间矛盾尖锐，纷争激烈。在这种情况下，出自不同教派学者之手的历史著作中诋毁和无视对方观点，抬高夸耀自己之观点的教派偏见多有出现。我们知道，五世达赖喇嘛作为格鲁派活佛，位居西藏宗教领袖之首，对各教派宗教活动曾实行一视同仁的政策，赢得了极好的声誉。作为一名学者，他在其史学名著《西藏王臣记》中以严谨的治学态度对以往历史资料辨析、纠谬达20多处，给后人留下了深刻的影响。即便是这样，五世达赖喇嘛对《智者喜宴》的作者、著名的噶举派学者巴俄·祖拉陈瓦仍抱有很深的教派成见。他对《智者喜宴》中的有些观点持有异议，就此指责巴俄·祖拉陈瓦篡改史料，并讽刺其人“被浊酒所迷醉，辨明是非之目光被偏私之念所遮蔽”，甚至对《智者喜宴》中正确的观点也进行了不合情理的批评。这就使人容易联想起格鲁派僧人对噶举派在历史上迫害格鲁派一事是耿耿于怀的。这种学术上的偏见和政治上格鲁派掌权后强迫众多噶举寺院“改寺易宗”的做法，可以说同出于维护其教派利益的目的。

几乎每一个历史学家在其著作的前言或后记中都宣称，他们的著作是在博览了多少种书籍的基础上撰写的，这符合历史上的事实。古代历史学家们学识渊博，精通宗教、历史、文化、诗学等各方面知识。他们著述时参阅大量著作的情况从像《青史》、《智者喜宴》这类巨著所叙述的内容中可略见一斑，

或者从某些史籍中所列出的参考书目上也可知一二。但是，所参阅的书籍内容又受著作者的教派之约束。一般说一部历史著作所依据的基本资料是本教派或与本教派有传承因缘的著作以及各教派公认的经典如《赞普宝训》之类。叙述其他教派之传承历史时，也参考该派的著作，但观点不免受著作者所属教派之影响。如《土观宗派源流》的作者系格鲁派僧人，在其书中叙述宁玛派之传承时多有贬低他宗之嫌。

教派之间的门户之见对史学著作的刻印流传也有影响。一些著作尽管史料价值不高，但因该教派势力雄厚，有条件大量刻印传世，而一些有一定史料价值的史书，只有少量的手抄本传世，甚至濒临失传。更令人惊奇的是，吐蕃时期所留下的石刻碑文是研究古代藏族史的珍贵史料，但是，1000 多年来，这些石刻碑文任凭风化残脱，其价值却无人认识。历史学家们宁肯以神话和传说填充其著作，也不愿对那些最贴近历史本来面目的勒石文字多看上一眼。究其原因，佛教向来把其他宗教和哲学观点称为“外道”或“邪见”。本教是西藏古代土著宗教，石刻碑文中本教关于赞普系天神种姓的说法与佛教关于赞普乃菩萨之化身等观点尖锐抵触，佛本无法相容。藏传佛教形成后，对体现本教史观的任何文字自然不屑一顾。因此，吐蕃石刻碑文由于宗教偏见竟埋没了 1000 多年，未发挥其应有作用。

第五章 文学与艺术

第一节 概 述

藏族人民在劳动中，在反压迫、反剥削的斗争中创造了自己的历史和灿烂的文化，许多优美的民歌、神话故事在民间口头流传。到了吐蕃时代创制文字后，藏族的文学艺术进入一个新的历史时期，开始记录口头文学，翻译经典，同时出现了不少建筑和工艺品。12、13 世纪以来，这种状况更趋繁荣，迄至 20 世纪前期，各种题材、形式的文学艺术作品都有了，成为祖国文化遗产宝库的一部分。同时它又是独具藏族风情和高原色彩的文学艺术之花。

但是在既往的文字记述中，藏族的文学、史学、艺术以及医药、历算等著作之间缺乏严格的界限。一方面是人民文化源远流长的发展，一方面又是封建农奴制和宗教文化严重地影响着人民文学艺术的发展。成文字的作品又多数为僧俗农奴主所控制、篡改，为统治阶级服务。在多数文学艺术作品中，有宣传佛教的“无常”、“因果”的宿命思想，有神化活佛、歌颂贵族，宣讲他们成佛致富的原因，即对宗教和寺庙的虔诚所致。

这类著述，13世纪以来逐渐增多，当然在不少作品中，抛弃掉宗教的、封建的尘垢之后，在不同程度上也有可取的东西。像《甘珠尔》和《丹珠尔》经中的医药、文法、五明杂著等，保存有大量的史料和文学艺术资料。

当然，藏族的人民文学艺术仍然是发展的主流，在群众中蕴藏着无尽的资源，尽管它们长期以来受着封建文化和宗教意识的腐蚀，受着农奴制的束缚，也掩盖不住它们闪耀的光辉。西藏的文学和艺术在反压迫、反剥削、向往自由美好生活，以及百年来反帝国主义入侵等方面都呼喊出了人民的疾苦和憧憬。不少口头传诵的民间文学，经过作家的整理已成为文字的著述。其中小说、传记、寓言、诗歌、剧本等都有优秀的作品留世。

第二节　文　学

一、民间文学

（一）民间说唱名著《格萨尔王传》

以歌颂藏族人民心目中理想的英雄人物为主线的《格萨尔王传》，藏语称《格萨尔钟》，意为《格萨尔的故事》，是一部富有高度人民性和艺术性的民间文学作品，同时又是一部富有浪漫主义与浑厚现实基础的作品。史诗产生的时代，据当前较可靠的说法，大约是公元12世纪前后，经过藏族人民采用说唱形式的长期集体创作，才发展成今天的规模。现在常见的章部有30多部，据粗略估计有30万诗行左右（另一说约有100

万诗行)。[①] 史诗描绘了规模宏大的战争，刻画了以格萨尔为首的上百个人物形象，包括了纵横几千里的活动天地。史诗的结构是宏伟的，篇幅是浩大的。

史诗所讲的时代有多种说法，但较可信的是反映9世纪中叶吐蕃王朝崩溃后的数百年间，藏族社会四分五裂，统治者间互相征战杀伐，黎民百姓既罹兵燹之灾，又饱受压迫剥削之苦，因而迫切盼望有一个和平、安定、统一的社会环境。史诗正是围绕以格萨尔的活动为代表的为民除害，保护百姓；反对侵略，保卫家乡；反对分裂，要求统一；增加财富，改善黎民生活的重大历史题材而展开的。它构拟了以格萨尔的岭国与霍尔国等众多邦国的斗争和趋向统一，塑造了格萨尔、总管老英雄察根、贾察、王妃珠牡、次妃梅萨等的感人群像。藏族人民把格萨尔视作人间正义的化身，英勇无敌，一生浴血苦战，为黎民历尽千辛而不辞。在众多的人物中，有正面的、反面的，有老年、青年、男性、女性等，都刻画得性格鲜明、栩栩如生。史诗涉及当时的社会生活面是广泛的。当时的宗教信仰、社会风气、婚姻制度、生活习惯在作品中都得到充分展示。在伟大史诗的字里行间，还流露出藏汉民族之间亲密友好的感情。如描绘贾察时，把他塑造为格萨尔的叔叔，是汉族公主的儿子。他的宝刀是汉地吉祥国度制造的。同时还描写了藏汉之间的茶马互市，反映了两个民族自古以来友好交往的关系。

就英雄格萨尔说，既有天神之子下凡的神的特征，也有富于喜怒哀乐的人的感情。因此富有神奇的色彩，具有血肉丰满

---

① 中央民族学院《藏族文学史》编写组编著：《藏族文学史》，第129页，四川民族出版社，1985年。

的真实感。格萨尔成为一个既有共性又有个性，代表藏族人民理想的古代英雄的典型形象。这一形象又是在那个分裂割据、互相征伐、动荡不宁的典型历史环境中体现出来的。所以《格萨尔王传》的主要思想内容是积极的，健康的。在格萨尔流传较广的地区天长日久，对该地区人民的性格潜移默化影响较大。在《格萨尔王传》的创作发展过程中，虽然受到统治阶级的蓄意篡改，但仍掩盖不住其思想艺术的灿烂光辉。

《格萨尔王传》相继在国内藏族、土族、纳西族地区传播，并在尼泊尔、不丹、拉达克等地流传。另外从藏语译成蒙古文后，经蒙古族艺人的加工改造，已成为蒙古族与藏族同源异流的《格萨尔王传》，流传到蒙古国和俄罗斯。1776年俄国出版过《格萨尔的故事》。1839年彼得堡印行过蒙文的《格萨尔》并译成德文出版。1902年法国学者弗兰克从西藏得到一份藏文抄本，不久在加尔各答出版了《格萨尔本事》。20世纪20年代，法国一位女学者来我国西藏记录了一部分《格萨尔王传》，译成法文，于1931年在巴黎出版。后来法国的石泰安来中国搜集研究《格萨尔王传》，于1956年在巴黎出版约300多页的林葱土司本的《格萨尔王传》，相继又写成《格萨尔王传研究》，全书约600多页，于1969年在巴黎出版。[①] 现在已有英、德、法、俄、印地文、蒙古文等多种文字的译本流传。

藏文的《霍岭大战》、《赛马称王》、《英雄诞生》、《降服魔国》、《降服霍尔》、《门岭大战》、《地狱救妻》等30多部及一些汉文译本先后出版。总之，具有高度思想性和艺术性的《格萨尔王传》，已成为世界文坛瞩目的文学作品，是藏族和祖国

① 《藏族文学史》，第142—143页。

文学史上占有重要地位的文学瑰宝。

（二）民间故事

藏族民间故事是劳动人民浇灌培育出来的一丛光彩夺目的文学之花，深深扎根于藏族人民群众之中，其数量之多，影响之大，远远超过藏族作家文学作品。近几十年来有关部门印出的藏族民间故事近千篇，发表在文学刊物上的也有几百篇。编成专辑出版的有《泽玛姬》、《西藏民间故事集》、《阿古登巴的故事》、《聂局桑布的故事》、《藏族动物故事》、《藏族民间故事选》等。虽然这只是藏族民间故事的一小部分，但也反映出藏族民间故事的丰富多彩。

其中比较著名的有：《猕猴繁衍人类》、《聂墀赞普的传说》、《驯服野牛和牦牛》、《青稞种子的来源》等；关于歌颂藏汉友谊的《文成公主的故事》、《金城公主的故事》、《修建大昭寺的传说》等；关于修桥和藏戏的《汤东结布的传说》；关于反抗乌拉差役制度的《平官头》；关于抗英斗争的《反穿羊皮擒敌摸营》；关于选择对象注重思想品德的《青蛙骑手》；关于描述道貌岸然又极为凶残的伪君子的《猫喇嘛念经》，还有开始害人最终害己的《狡猾的狐狸》等。这些故事都是内容健康、艺术性较高、影响大的民间故事的代表作品。

例如敢于向领主斗争并善于斗争的贫苦农民阿古登巴的故事，描写了他不信命运、富于斗争的精神。不管在自己面前的权势人物怎样霸道，怎样狂妄，他都能找到巧妙的办法，去击败对方。故事篇幅短小，语言精炼、风趣，以其深刻的思想和精湛的艺术，给听众以教育和艺术享受，受到广大农奴的喜爱和传颂。

又如铁匠与小姐的故事，在西藏也很有名。铁匠在西藏农

奴制社会中地位最低，而一个贵族姑娘，爱上了一个聪明健美的铁匠，顶住了社会舆论的非议，生下一个孩子。铁匠即被领主朗日本捆在柱子上用皮鞭活活打死，抛尸于拉萨河。小姐抱着小孩投河与铁匠相殉。后来河边长出 3 棵柳树，1 棵高，1 棵矮，1 棵不高不矮。朗日本派人去砍掉了 3 棵树。不久在 3 棵树根上开出 3 朵花，朗日本又狠心把花掐掉，扔在菜地里。白菜长得又白又嫩，朗日本吃了白菜，胀破肚子而死。

再如《鲁登鹏和塞玛江》的故事，用血和泪对封建婚姻制度进行了控诉。作者以浪漫主义的构思，歌颂了一对青年男女追求美满爱情的坚强意志和诗画般的理想。这一对青年男女的相爱被农奴主发现后，毒打了姑娘塞玛江，害死了鲁登鹏。当火葬鲁登鹏时，塞玛江冲破封锁，跳入烈火同为灰烬。然而冷酷的封建势力，在他们死后也不让他们在一起，把他们分开埋葬。人们对他们表示了极深的同情，让他们变成一对小鸟，双飞和鸣。

（三）民歌

口头文学的翘楚要推民歌。西藏文学的一大特点是民歌最为繁荣，几乎每个人都会用歌舞倾泻他们的各种感受，而且爱憎分明，富于正义感。这种民歌，农区的藏话叫“偕”，牧区的藏话叫“鲁”。“偕”与一般山歌不同，容易记忆，可以吟咏歌唱，可以配乐起舞。它所抒发的感情不局限于爱情，一切社会问题都是它的题材。“偕”的形式一般只有一节，六言四句，唱起来顺口、和谐、有力、抒情。通过生动的比喻，自然地吐露出人民的悲欢与爱憎，感染和教育着更多的人民群众。纵观西藏民歌的发展过程，可以透视出西藏社会历史、时代生活、风土人情以及文化艺术演变的基本概貌，唱出了劳动人民受压

迫和诅咒现实的感情。

西藏人民由于长期受着农奴制度和宗教特权的压迫，他们的诗歌又是在悲痛和血泪之中凝结成的，渗透着对邪恶的反抗和对幸福生活的渴望。

民歌讽刺、揭露那些骑在劳动人民头上的活佛、老爷，深刻地控诉了农奴制度的残酷与黑暗，唱出了在这个制度下的各种悲惨生活。这类民歌都像一把把锋利的匕首刺向敌人。

西藏人民对自己的家乡是非常热爱的，在这类诗歌中，他们以灼热的感情，唱出西藏高原美好和富饶的面貌。

总之，西藏的大部分民歌都绘声绘色，使人如闻其声、如临其境。大量的民歌、说唱、民间故事、神话故事、长诗、长歌、寓言等的创作历史都比作家文学更为长久。其内容比作家文学更为丰富深邃，其语言比作家文学更为风趣。浩如烟海的民间作品反映了藏族人民的聪明才智和审美观，代表着藏族人民的爱憎立场和是非标准，具有多方面的研究价值。

二、作家文学

（一）《仓央嘉措情歌》

第六世达赖喇嘛仓央嘉措（1683—1706）聪颖好学，为西藏著名诗人。他所写的诗歌驰名中外，不但在藏族文学史上占有重要地位，在西藏人民中产生了广泛深远的影响，而且在世界诗坛上也是一朵引人注目的奇葩，激起不少学者的研究兴趣。他的诗在民间口头流传，刻板翻印，深受藏族人民喜爱。汉文译本公开发表和出版的《仓央嘉措情歌集》已有近 10 种，受到国内各族人民的欢迎。英文译本是于道泉教授于 1930 年精心翻译的，计 64 首，加上赵元任博士的国际音标注音，在

国外的声誉很高。[①] 现在已有英、俄、德、日、意、蒙古等多种文字的译本流传。仓央嘉措在诗坛上的贡献是很大的。

仓央嘉措出生于门隅夏日措乌金林地方一个农民家庭，世代信奉藏传佛教宁玛派。门隅是诗歌之乡。他随母生活，放过牛，15岁被迎立为达赖前，曾经历过一段民间的疾苦，所以他在7年宫廷生活中留下的诗歌，是深受民歌孕育的。他虽居高墙深院，过着教律森严的生活，但他怀念家乡，夜潜酒肆民家及拉萨街头。宗教的虚无神秘和禁欲都增加了他对现实的不满。因此1702年他竟向其师五世班禅送还僧衣以示退戒。[②] 他的情歌艺术性高，概括性强，感情饱满，有一定反封建、反宗教教律的倾向，所以为封建的、宗教的制度所不容。同时五世达赖圆寂后，1697年秘丧事泄，西藏的阶级矛盾和民族矛盾发展到新的高峰。作为政教权力的象征，风头浪尖上的仓央嘉措就难免成为这种斗争的牺牲品，于1706年被执献京师时亡于途中。作为格鲁派领袖的达赖喇嘛仓央嘉措的许多情歌，揭开了把人神化的帘幕，表现了一个封建道统和神佛宗教的叛逆，道出撞开宗教束缚的、一个人内心的真实情感。他的诗歌在民间一直流传着，他受到藏族人民的同情与怀念！

（二）作家著述

传记著述在藏文典籍中很多。吐蕃王朝崩溃以后，随着各地统治集团、藏传佛教教派的发展，为了吸引群众，常将本集团、本教派中有名望的人物、高僧加以渲染神化，撰写成书，作为范例宣扬。于是就出现了众多的“传记”。其中著名的有

① 《藏族文学史》，第437页。

② 松巴堪布《青海史》，第7页。

《米拉日巴传》、《布顿大师传》、《萨迦班智达传》、《玛尔巴传》、《汤东结布传》等。这些传记有着浓厚的宿命论和迷信思想。但有些作品也接触并暴露了社会的黑暗和残酷的现实，形成精华糟粕杂糅的现象，值得加以研究。

例如噶举派僧人桑吉坚赞（1452—1507）所著的《米拉日巴传》,[①] 不但在藏族中广为流传，并有汉文和蒙古文的译本，获得读者的喜爱和国际藏学界的瞩目，也有英、法、日等文字译本，成为有世界意义的作品。

米拉日巴（1040—1123）家破人亡的悲惨故事，正是11、12世纪那个战乱年代，广大黎民百姓深受苦难的时代。在这部作品中虽然宣扬的是佛教唯心主义的思想，但也揭示了剥削阶级的贪婪本性，暴露了一些上层喇嘛荒淫无耻、欺世盗名的嘴脸，塑造了带有典型意义的西藏各阶层人物的群像。可以说，这部作品是当时社会的一面镜子，不仅是一部传世的优秀佳作，也是社会历史的一幅画卷，其深远的意义是不容低估的。

藏族久美德钦于1609年写成的《汤东结布传》记述的是香巴噶举派喇嘛汤东结布（1385—1464）。他是一位实践家，又被尊为藏戏的创始人。他曾用演藏戏募捐集资，在雅鲁藏布江上修建多座铁索桥造福于民，被誉为藏族的匠师和藏戏的祖师。传说他为人洒落不羁，接近群众，为人们所爱戴。这部传记是人们喜闻乐道的作品。

---

① 见《藏族文学史》，第324页。另说米拉日巴生于公元992年，死于1075年。（王沂暖译：《米拉日巴的一生》，商务印书馆1955年重版，第1—3页，著者乳毕坚金，无生卒年。）

《西藏王统记》为萨迦派僧人索南坚赞于14世纪所作。《智者喜宴》是16世纪噶玛噶举派活佛巴俄·祖拉陈瓦（1503—1566）的作品。17世纪中叶又出现了五世达赖罗桑嘉措（1617—1682）著的《西藏王臣记》，这些著作也为文学家所推崇。

多喀夏仲·才仁旺杰（1697—1764）著的《颇罗鼐传》，记述了传主对外抗准噶尔的入侵，内平阿尔布巴、隆布鼐、扎尔鼐之乱的业绩，用文学手法对颇罗鼐作了很高的评价和颂扬，形象而生动地反映出18世纪前后动荡不宁的政治局面。

在16、17世纪藏族文学达到较高水平的基础上，出现了表现手法丰富多样的长篇小说作品。具有代表性的《旋努达美》和《郑宛达娃》等长篇小说，虽然带有一些宗教色彩，但从反封建婚姻、惩恶扬善的角度看，对读者还是有着启迪教育作用的。从艺术风格说，都是散文与偈语相间的文体。

《旋努达美》是《颇罗鼐传》一书的作者所著。叙述旋努达美王子文武双全，英俊驰名，向邻国求娶公主益雯玛为妻。而国王赛登已将女儿许配另一邦国王子哈列皮琼。但益雯玛厌恶这个纨绔子弟，早已倾心旋努达美，决心逃奔旋努达美。小说着力刻画了益雯玛这一光辉的形象，坚贞恋慕旋努达美，冲破家庭和封建礼教的束缚，向人们揭示了婚姻自由与封建包办这一深刻的社会矛盾。故事情节曲折动人。

13、14世纪，在藏族学者中盛行佛经、史籍编纂之风。如著名佛经丛书——藏文大藏经即是在这期间编成的。大藏经卷帙浩繁，由《甘珠尔》、《丹珠尔》两部分组成。“甘珠尔”意为佛语部，有书1108种。“丹珠尔”意为论部，有书3461种（据德格版）。大藏经的目录编订，分别由著名学者蔡巴·贡

噶多吉（1309—1364）和布敦·仁钦朱（1290—1364）编成。[①] 此外还有如前章所述的《布敦佛教史》、《红史》、《雅隆尊者教法史》、《汉藏史集》、《青史》、《新红史》等一批历史名著。

萨迦派首领，被世人尊为学富五明的萨迦班智达（有博大知识的人）即贡噶坚赞（1182—1251），他著的《萨迦格言》，分9章，有格言诗457首。其中多数是阐述自己为政的见解。他主张以佛教救国，提倡政教合一的体制，强调佛教的神学世界观在意识形态领域中的统治地位，对此后西藏的政教合一制度，对藏族社会发展的影响是极为深远的。《萨迦格言》主张仁政，作者的仁政是在肯定阶级压迫的前提下实行的，目的是招来更多属民。作者正是基于这种认识，依附了我国蒙古族统治者在西北一带的代表人物阔端，使萨迦派集团成为西藏的最高统治者，为祖国的统一作出了重大的贡献。

在萨迦格言中的虚心学习、不耻下问、不以年长而轻动的精神，既是这位大学者成才的实践格言，也是世人学习向上的警语。总之，著名的萨迦格言流传很广，内容虽然是为统治阶级和宗教服务的，但其中也包含着劳动人民的聪明和智慧，教诫人们要正直、坚定、勤奋，治学要刻苦，谦虚做人等。其次对于当时人民所受的压迫和剥削也有某些反映，主张减轻税收等，都是比较健康的。在艺术性方面，《萨迦格言》语言简练，比喻生动，一向为广大群众所喜爱。

① 王辅仁、索文清著：《藏族史要》，第97页，四川民族出版社，1981年。

第三节 歌舞与戏剧

一、歌舞

西藏人民生活中最流行歌舞，歌则必舞，舞则必歌，无论男女老少，几乎人人能歌善舞。每逢年节或生产季节的间歇，到处都自发地歌舞，西藏的确是歌舞之乡。舞蹈大致可分为“果谐”、“卓”、“雪若”几种。舞蹈形式多是集体环舞，舞姿健壮优美，舞步大方有力，反映了藏族人民心胸开阔、性情豪放的性格。

农村中最为流行的“果谐”，可译作环舞。跳时不计人数，围成一个圆圈，一人领头，众人跟随，边唱边跳，歌调错综变化。跳前先有序曲，随弦声歌声而起舞，渐入高潮。歌舞活泼激昂，洋溢着西藏劳动人民的那种勤劳、朴实、乐观的气概。

“卓”主要流行于藏北草原，有时可用乐器伴奏，歌词可分颂扬祝福和反映生产两类。舞时分男女两组，歌声此起彼伏，相互呼应，领头人先唱，群众依词而和，随音乐的旋律，歌声高昂与低沉，忽疾忽徐，回绕场周，至为豪放。又如牦牛舞，模拟本民族喜爱的动物形象而舞，其渊源可能和图腾舞蹈有关。

“雪卓”，译意为“踢踏舞”，因发源于“堆”地区（西藏西部的泛称），又称“堆谐”（意为西部的歌舞）。舞姿着意于足，手臂随足部而动作，足部随节奏而合拍。看起来健壮明快，曲调活泼流畅。多用扬琴、扎木聂（六弦乐器）、竹笛伴奏，配以民歌，以拉萨、日喀则地区最为流行。

弦子舞和锅庄舞流行于昌都藏族地区。跳弦子舞时，由一

男子拉胡琴领舞，男女皆甩动长袖，时而向圈内聚拢，时而散开，舞姿轻松洒脱，歌词多采用四句六言体，以歌颂自然景物和爱情等为主。

“囊玛”，藏语音译，意为屋里，西藏的一种古典歌舞。流行于拉萨、日喀则和江孜等地。囊玛是由于在五世达赖居室演出而得名，在第巴桑结嘉措的组织下，供达赖及其高级官员娱乐。六世达赖突破宗教约束，加入了他的情歌，丰富了囊玛的艺术性。囊玛分为引子、歌曲、舞蹈三个组成部分。特点是活跃、热烈、抒情而优美，成为西藏人民普遍喜爱的歌舞。[1]

西藏的歌舞一直保持着歌乐舞三者结合的特点，像“果谐”、“弦子舞”、“囊玛”等都属于歌乐舞相间的形式。

寺院的音乐舞蹈渊源已久。公元 8 世纪孟加拉高僧莲花生根据佛教密宗瑜伽部里的金刚舞组织跳神法会，由长老手持译经，在桑耶寺绕“务孜殿”3 周，排列成行，戴上假面具，击鼓跳舞为所译经典开光。从此出现了寺院的音乐舞蹈，这就是西藏各寺院跳神音乐舞蹈的来历。[2] 元明清以来跳神盛行于西藏各寺院，每年佛教的重大节日，在著名的大寺要举行盛大的跳神活动。特别是在布达拉宫，每逢吉日或达赖有重大活动时，就要在占地 1600 平方米的德阳厦举行跳神表演。几十位经过训练的剽悍喇嘛身着别具特色、奇思构想的服饰和表现威慑力的面具，在锣鼓长号声中，由一喇嘛高诵经文之后，围成大圈起舞。他们粗犷的手舞足蹈，好像一尊尊威武的煞星，在

① 《西藏古典歌舞——囊玛的调查报告》，西藏社会历史调查组毛继增整理，《民族研究》1959 年第 6 期。

② 安旭：《藏族美术史研究》，第 220 页，上海人民美术出版社，1988 年。

追逐妖魔鬼怪时使人有一种神从天降之感。西藏民主改革前，著名的寺院音乐舞蹈，还有拉萨木鹿寺每12年跳1次的大型宗教舞蹈，叫“木鹿协摆”。每年大昭寺传召法会上的“驱鬼”，几十名健壮的喇嘛，头戴高翘的喇嘛帽，穿特制的赭色袈裟，在严寒中裸露右臂，一个跟着一个，长串出寺，号声长鸣，锣钹齐奏，在万头攒动的香客群众之间沿八廓街舞蹈一周。在日喀则夏鲁寺至今还保存着一套完好豪华的跳神服饰、面具和器物供活动时使用。

二、藏戏

藏戏原属西藏的一种土风舞，藏语叫“阿吉拉姆”，在西藏地区流行，是祖国戏剧百花园中独具一格的剧种，为藏族人民所喜爱。15世纪初，汤东结布为募捐资金修建雅鲁藏布江铁索桥组演藏戏，创新了藏剧。17世纪藏戏从宗教仪式中分离出来，越发为人民群众所喜爱。藏戏的特点是歌乐舞并重，伴以皮鼓、铜钹等打击乐器。曲调有20多种，大致可归为达仁、教普、达通、当罗4类。舞蹈分为顿达、切冷、恰白、格切、德东、波尔钦6种节拍和动作，用藏语演唱。演员声音洪亮高昂，快唱完一段词时，台后参入伴唱，有似川剧的帮腔。和帮腔同时，是武功舞蹈杂技等的表演。动作很多，模仿爬山、行船、飞天、入海、骑马、斗妖擒魔、礼佛等，技艺精美。演员不涂脸谱，只戴面具，但服饰复杂，加道具区分人物性格。没有布景，常在平坝和园林中演出。一个剧本，有时几天还唱不完。表现程式一般分温白顿（意为猎人净地即出场序幕）、雄（正戏）、扎西（演出终了的祝愿形式，即接受捐赠）3部分。唱腔和艺术表演具有独特风格。

职业藏戏团早已形成，著名藏戏团有江孜的江嘎尔、南木林的香巴、拉萨的觉木隆和昂仁的迥巴。

歌颂善良、抨击罪恶是传统藏戏的重要内容。藏戏的剧目很多，常演的有《白马文巴》、《苏吉尼玛》、《顿月顿珠》、《赤美衮登》等8个。像《诺桑王子》、《卓娃桑姆》、《文成公主》和《囊萨姑娘》等，在一定程度上反映了民间疾苦和希求和平、美好、幸福的善良愿望。最驰名的历史剧《文成公主》几乎家喻户晓，剧中歌颂了藏族人民的智慧，充分表达了藏汉两族人民的深厚情谊与友好关系。藏族歌舞和藏戏不仅受到藏族人民的欢迎和喜爱，也受到国内各族人民的欢迎和赞赏。

第四节　建筑艺术、雕塑艺术与绘画艺术

一、建筑艺术

西藏的建筑、雕塑和绘画艺术有着悠久的历史。吐蕃王室始祖聂墀赞普时，有了较大型的土木建筑雍布拉岗。7世纪中叶唐蕃联姻，松赞干布为文成公主“筑一城以夸后世”，在拉萨布达拉山建宫室，相继出现了大昭寺和小昭寺。8世纪建成桑耶寺。在建筑、雕塑、绘画艺术中都吸收了其他民族风格和藏族民间工艺相结合的藏族传统风格。11世纪阿里的托林寺、林周县的热振寺、萨迦县的萨迦北寺、后藏汉式宇顶的夏鲁寺，13世纪的萨迦南寺，15世纪的拉萨甘丹、哲蚌、色拉三大寺、日喀则扎什伦布寺、江孜白居寺，17世纪重建的布达拉宫，18世纪的罗布林卡等，把西藏的建筑、雕塑和绘画艺

术推向了新的高度。

这些有代表性的建筑群占地宽敞，建筑宏伟。由于格鲁派的发展，以布达拉宫为代表的建筑群，集宫殿、神殿、灵殿为一体，自五世达赖以降，成为农奴主政权和神权的象征。这些寺庙多建于半山上，规模宏大，群楼重叠，错落有致，外观巍峨。三大寺都聚有数千僧人，像哲蚌寺的主殿可容纳8000僧人诵经，是最大的建筑。在这些辉煌建筑面前，亲临其境的人都会为之肃然起敬。

拉萨布达拉宫建筑艺术，代表了藏族建筑的民族传统和独特风格，是藏族劳动人民的伟大创造和智慧结晶，中央人民政府出巨资作了全面整修，使其完好无损，已被联合国教科文组织列为世界著名历史文化遗产的重点保护建筑物之一。

二、雕塑艺术

在拉萨布达拉宫西南药王山腰的吐蕃查拉普石窟石砌，有佛像69尊，乃是精工之作。① 在布达拉宫、大昭寺都有松赞干布、文成公主、尺尊公主等相传是7世纪的塑像，体态自然，形象逼真，给人以亲切的写实感。桑耶寺汉白玉大象石雕，手法浑厚，富有充沛力量的神态。大昭寺汉式建筑金顶上装饰的鳌首，主殿斗拱上吐蕃王朝时期的雕刻“飞天”，都是引人入胜的佳作。在许多较大的寺庙，或雕或塑皆有众多形态各异的神采生动的佛像。其工之精、其技之巧，令人叹为观止，堪称西藏雕塑艺术的海洋。雕塑是西藏艺术的一个重要领

① 《藏族美术史研究》，第55页。

域，后弘期以来的雕塑艺术较前有两个特点：一是作品广布藏族地区，数量浩繁；一是发展了民族风格，注意人体结构，肌肉解剖，赋以民俗情趣。元代以萨迦派为中心的艺术，深受中原和尼泊尔的影响。萨迦寺历代法王像，特别是八思巴像，是最生动的代表作。明清两朝著名寺庙殿堂里的雕塑，又有了巧夺天工的发展。扎什伦布寺莲台座佛身总高 26.7 米，用铜 23 万斤铸成的强巴铜佛是举世闻名的大铜佛。白居寺白居塔中丰富的雕塑、壁画艺术作品，享有“十万佛塔”之称。布达拉宫 8 位达赖的灵塔，玉石珠宝荟萃，集雕塑塔建艺术的大成。镶嵌成串的珍珠，以数十万计。布达拉宫的宏伟建筑，是藏族地区无数寺庙宫堡的缩影，是我国西藏宫殿、神殿、灵殿结合建筑的标本。包括前列的大寺庙，都是一个个巨大的博物馆。[①]

三、绘画艺术

在西藏各大寺庙的墙壁上，到处都是色彩绚丽的绘画。壁画是人物故事画、动物画、山水画、花卉等各种画集大成的优秀作品。其刻画精细、色彩厚重、风格古朴，都是独具特色的。例如吐蕃使者向唐请婚的故事，文成公主进藏和抵拉萨受到隆重欢迎的场面，金城公主进藏的故事，唐代都城西安的示意图等，在布达拉宫、大昭寺等不少寺庙中都有。在罗布林卡和桑耶寺壁画中，有吐蕃时期赞普的画像，也有各主要教派代表人物的画像，还有赤松德赞周岁时在盛宴上认识汉族舅父的故事画。从大昭寺回廊的壁画中，可以看到古代藏族人民衣食

① 嘉措顿珠：《布达拉宫志》，载《西藏研究》1991 年第 3 期。

住行等生活方式和风俗习惯的生动画面。[①] 在许多大寺庙中，还有一系列重大历史事件的壁画。大昭寺有神情自逸的固始汗和仪表丰润的第巴桑结嘉措等人物画。其他有释迦牟尼的一生，生死轮回图等壁画。西藏寺庙壁画之多是难以计数的。此外，色拉寺用金汁画成的释迦牟尼转正法轮的卷轴画和内地织成的大慈法王释迦也失缂丝像，极为珍贵。扎什伦布寺有故宫原作乾隆巨幅画像。布达拉宫下有乾隆画像和汉满蒙藏四种文字写成的皇帝牌位。五世达赖以来的历代达赖和班禅，每年都要向画像和牌位朝拜，以尽君臣之礼。

与壁画绘画相联系的唐卡，即指藏传佛教的卷轴画。画绘于布上，周围镶有锦缎边饰，下有圆木棍卷收，有藏族布轴画之称。有 10 世纪的唐卡仍存于萨迦南寺。在萨迦寺众多的唐卡中，有的画有许多 1 寸高的人像，有山水林路，有八思巴朝见皇帝、扩建萨迦南寺、被封为帝师的画面。唐卡与壁画可互为蓝本进行摹绘。有些历史、传记题材的唐卡，可以连续绘制数十幅为 1 套。现存萨迦寺数以千计的唐卡画中，就有八思巴画传唐卡 29 幅。[②] 其他如三大寺、大昭寺挂着大量唐卡。每年藏历二月三十日，从布达拉宫要垂下一卷巨大佛像，在扎什伦布寺高约 30 米的晒佛台每年也要择吉垂下一卷巨佛像，供人们露天瞻仰。

壁画、唐卡上的许多佛像、故事，生动形象地记载了西藏的历史发展和佛教的发展。用画的形式补充印证了文字记载的史实，有着深远的历史意义和现实意义。再如《八思巴见忽必

---

① 《藏族美术史研究》，第 192 页。

② 《藏族美术史研究》，第 186 页。

烈图》，五世达赖朝见顺治的壁画，扎什伦布寺德钦颇章的壁画，都是我国民族团结、祖国统一、社会历史发展的主流和形象记录。许多壁画和唐卡的意义是不能低估的。

综上所述，既要认识到宗教的消极作用，又要看到西藏的佛教与西藏的文化是紧密相连的。佛教的发展，使西藏的建筑、雕刻、绘画艺术等随之也有了长足的发展。

第六章 科学技术

西藏社会进入封建制历史阶段后，各门类的社会文化也随之步入了新的发展阶段。在这种制度处于新生的、向前发展的时期，整个社会的物质文化和精神文化均呈现出开拓、扩展、生机勃勃的态势，整个民族的聪明才智和创造精神再次获得发扬和展现的机遇。其中 12—13 世纪、14—15 世纪、17—18 世纪等中间的几个发展高峰期，一些文化门类也随之空前繁荣起来，原在吐蕃时期奠基的西藏各类文化，一层层走上更高的阶梯，闪烁着智慧光芒的优秀人才前后相继，带给人们福祉的硕果熠熠生辉。现今称誉世界的西藏文化瑰宝，大都是这些时期创造的。只是到了封建农奴制走完上升的路程，而转向腐朽、衰败以后的近二百年来，发展和创造的态势才被遏制起来，甚至失去了原有的光彩。本章介绍的医药学、历算以及建筑和制造等科学技术文化，与意识文化一样大致也是经历了同样的历程。

第一节 医药学

西藏的医药学源远流长，早在远古时期就已积累了丰富的医药知识，并由此逐步孕育了自己的医药学。例如西藏传统医

药学关于诊病、疗法和用药各方面都独具特色就是明证。据考证，吐蕃时期记载下来的灸法，与其他民族的灸法有许多不同的地方，因而确认它是当地人民独特的创造。[①] 在西藏医圣宇妥·云丹贡布的传记里，记载了西藏人最早发现的病是消化不良，第一种药是开水的传说，这可能是关于西藏医药学起源接近真实的反映。[②]

西藏在总结本地传统经验的基础上，又积极吸取周边民族积累的成果，终于形成系统的医药学。据记载，公元7世纪初松赞干布统一西藏高原之后，吸取文成公主进藏时带来的各种文化和技艺，就包括医药知识。史书说，公主临行时，唐太宗赐给：四百又四医方药；四方、五诊、四论医典；六医器械。[③] 这些医学著作，曾译成藏文，取名《医学大全》，是西藏最早的一部医学经典文献。此后，松赞干布又从各地聘请医生来藏，合作编成一部综合性医学著作《无畏的武器》。到8世纪赤德祖赞时，藏汉再度联姻，金城公主入藏，随后汉族医生和藏族学者结合当地医药经验，编成一部综合性医书，这就是现存最古老的藏医经典《月王药诊》。这一著作无论在论及药物、剂型、理论系统及其在生理、病理和治疗的应用上，都有大量独创的内容，因而可以肯定，这是西藏医药学奠基性著作之一。

8世纪的中后期，赤德祖赞的继任者赤松德赞又先后聘请了中原唐王朝的许多著名医学家进藏施医和传授医术。在这些

---

① 蔡景峰：《西藏传统医学概述》，第90—91页。中国藏学出版社，1992年版。洪武娌、蔡景峰：《现存最早的灸法专著》，载《西藏研究》1983年第三期第52页。

② 蔡景峰：《藏医学和藏医学史》，《西藏研究》1983年第三期第55页。

③ 刘立千译：《西藏王统记》，第37、69页。

医生中，东松岗哇对西藏医学的发展影响最大。他曾两次应邀进藏，第二次到藏后，为赤松德赞赞普治好了疾病，为此赞普赐号塔西·东松岗哇。又从各地选调了9名基础较好的青年随同东松岗哇学习，这些青年后来都成了有名的医生，被后世尊为医圣的宇妥·云丹贡布就是其中之一。

云丹贡布729年出生在堆隆的一个名医世家，自幼受医学的熏陶，其父喜其才，着力培养。青年时的云丹贡布刻苦攻读《医学大全》、《无畏的武器》、《月王药诊》及脉学的专著，勤于在医诊实践中应用和探索，成年后被选送到东松岗哇处随侍学习，后又周游中土五台山，邻国天竺、尼婆罗等地，广学各地医学之长。8世纪后期，云丹贡布花了20多年的时间，著成了流传至今的《四部医典》。[①] 《四部医典》是集西藏7、8世纪医药学理论与实践经验之大成的伟大著作，内容十分广泛。它既包括人体解剖、胚胎发育、分娩等生理知识以及医学基础理论，又包括疾病分类、诊断办法、治疗原则和药物基础理论、药物配伍、加工炮制以及外伤治疗法等医药理论和实践的丰富内容。《四部医典》的完成，奠定了西藏医药学独立发展的坚实基础，标志着它已进入了成熟阶段。

公元10世纪，西藏开始向封建制过渡，各地逐渐形成一些地方封建势力，佛教徒乘机与封建主结合起来恢复活动，进入史称“后弘期”阶段。到11世纪时，佛教传播日趋活跃。这段时间内，一是因为医药学原属佛教文化中的五明之一的医方明，来藏传教的僧人多兼通医学，并且带来印度医学著作，

① 李鼎兰：《藏医一代宗师——宇妥·云丹贡布》，载《西藏研究》1986年第一期，第15页。又见《西藏传统医学概述》第8、108页。

西藏的译师在翻译佛教经典时，也翻译了一些天竺医书；[①] 二是当地佛教徒发掘“伏藏”时，使埋藏的医学典籍重见天日。于是，医药学又重新繁荣起来。1012 年埋藏 200 余年的《四部医典》在桑耶寺附近被发现，使西藏医学再度进入蓬勃发展的新阶段。《医典》的发现者德顿·查巴翁西把这一珍贵著作奉为至宝，对其进行了考订、修改和补充，后来辗转传至老宇妥 13 代孙新宇妥·云丹贡布手里。后者当时已有长期的医疗经验，并且编有《诊脉指要》、《医疗实践简论》等医著，是一位成熟的学者。他在获得原书后，结合自己的经验和心得，综合 200 余年医界对其研究和实践的结果，全面修订增补了这一著作。除增加了根本医典的一些章节外，还重点增加了当地特有的食疗、尿诊、脉诊等方面的内容，以及五行学说的理论，使其更为丰富和完整。在整理过程中，他把修订的手稿编著成书，又另外编写了 10 多种专著，这些都成为后世学习医药学的重要文献。总之，这一时期以宇妥·萨玛（新宇妥）为代表的众多医学专家，在吐蕃时期创立的医药理论指导下，结合医疗实践，以修订、诠释、增补《四部医典》为中心，进一步发展了西藏医学体系。

13 世纪元朝扶植建立的萨迦政权，推动了西藏封建农奴制的确立。这个形式上的统一政权，对内虽未遏止教派和地方势力的发展，对外则使西藏加强了与中原及蒙古族地区的联系，西藏医学也随着藏传佛教的传播传入了蒙古族地区。由于藏族

① 印僧阿底峡就是熟谙医学的学者，著有《补精壮阳甘露秘方》等；仁钦桑波译过《八分医方要集》，参见王森《西藏佛教发展史略》，第 31—37 页。又见《西藏传统医学概述》，第 10 页。

农牧民的居处环境、风俗习惯和饮食起居等各种特点，在藏区的发展与实践中，对于人体和动物的解剖、生理、病理等方面，都具有独到的实践经验和成就。特别是天葬的习俗对于积累人体的解剖知识起了很大作用。随着14到15世纪西藏封建农奴制的进一步发展，社会生产和文化又出现了一个高峰。医药学在百家争鸣中，形成了南北两派争相著述的生气勃勃的新局面。北派以羌巴·南杰札桑（1394—1475）为代表。南杰札桑本人学识广博，遍学五明，在医疗中结合北部地区风湿类疾病多发的特点，擅长使用温热药物和艾灸，形成大方剂的疗法特点，著有《精简八支药方》、《甘露源流》、《所需所得》等。他弟子众多，且多有著作，如米尼玛·通瓦顿旦的《四部医典注释》、《四部医典释难》，拉宗札西巴桑的《四部医典释诠》等。另外，这派还有精于绘图的都孜吉美，配合医典绘制了精美的药物、人体解剖挂图。南派创始人苏卡·年姆尼多吉（1439—1475）自幼学医，对《四部医典》研究精到，尤长于南方草药的研究。他和他的弟子对南方常见的温热病医疗经验丰富，擅长于用清凉性药物，所用方剂药味较少。这派医者们除分别为《医典》作过一些注释外，认为《医典》流传二三百年后，许多注疏和增删已失原意，刻意恢复其原貌，因而着力搜寻《医典》的原本和真本。执著于这一目的，年姆尼多吉的杰出弟子苏卡·罗珠结布终于在宇妥·萨玛的故乡找到宇妥·萨玛亲手抄写的珍本，校勘后将其刻印出来，即现存最早的《四部医典》刻本《札当居悉》。[1] 罗珠结布所著《祖先口述》和《谬见纠正》，表现了对于

---

① 关于北派、南派著述情况参见罗达尚：《藏医学“四部医典”初探》，载《西藏研究》1986年第4期，第99页；《西藏传统医学概述》，第13页。

医典研究独到的见解，认为《四部医典》是西藏古代医药学家经过长期研究和实践编著的，并非佛祖的教诫。这在当时宗教势力垄断意识形态领域的形势下，是极其难能可贵的，对于推动医药学尊重实践和积极创造也有重要的意义。

14世纪末，宗喀巴创建的格鲁巴教派主张先显后密，循序学习经论，大小五明在其传习中是必修课程。这派的领袖人物大都精于医药学和重视医药学。17世纪40年代，这一教派战胜敌对势力后，在致力于统一政权建设的同时，也很重视各门类文化的传播。五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措在拉萨哲蚌寺和日喀则建立了传习医学的专门机构。继后，他所任命的第巴桑结嘉措又在布达拉对面的“甲波日”山顶上专门办了一所医药学校，并为该机构制订了严格的学习制度和成套培养方法，规定学员有一段时间到野外采药、识药。他还在布达拉宫的“拉旺角”设立医学提高班，聘请著名专家演讲教授，以培养优秀医生。

桑结嘉措（1653—1705）自幼受到严格的教育和训练，遍学佛教经典、语言文字、工巧、星算等，知识广博。16岁便从名医学医，医药学造诣精深。27岁时受五世达赖委任为第巴，任职期间还致力于医药学的研究和著述。17世纪80年代末，他撰写了《四部医典蓝琉璃》，并利用集中了六七种版本的有利条件，校刊重刻了拉萨版“居希”，即标准本《四部医典》。他的《蓝琉璃》一书，博采此前数百年多种医药著作之长，认真研究比较了南北两派的医学理论，“像从牛奶中提取酥油一样，聚集其精华”，从而把藏医学的水平推向了一个新高度。在书中，他对医典共作了1200多条明细的注释，特别是把原来的韵体文改写成叙述体，使医典便于传播和理解。对于医典所载药物，他由原载1002种增至1400余种，并进一步阐明其“六味、八性、

十七效”，丰富了药物学的内容。桑结嘉措在译释、增补、校勘《四部医典》的同时，还组织著名画师根据《蓝琉璃》编绘了79幅彩色挂图，用生动的形象表现出西藏医药学的主要内容，创造了中外医学中少有的业绩。在中年以后，他又在广泛掌握历史资料的基础上，编写了从佛教传说到各个时期西藏医学发展状况的西藏《医学史》和新老宇妥传记，为西藏医学作了系统的总结。所有这一切，也是当时社会文化繁荣的时代产物。[①] 从五世达赖在世时起以后的几十年中，许多古老的和新编著的医学著作大量刻印刊行，医药学有了专门的传习研讨的机构，是西藏这一古老的文化的鼎盛发展时期。

上述鼎盛时期的影响延续到19世纪前期，1835年完成的《晶珠本草》是这一时期最后的代表作。这部由第玛·丹增彭错撰著的专著，是西藏药物学1000多年发展的积累，它集《月王药诊》以来药物研究之大成，从最初列述药物780种，扩展到2294种（实收1400多种）。它的可贵之处首先在于辑录了历代医书的记载，对其进行了比较和考证，亲自在产地进行了核查；其次是把千余年来按药理、效能分类，或混合分类，推进到完全按药物的自然属性分类。他还极为详尽地介绍了药物产地、生长环境、性味、功效，把传统的“八性、十七效”理论具体运用到药物中。此外，本书还详细介绍了西藏特有的药物炮制和加工方法。这部著作使西藏医学中的药物研究形成完备的系统，进而提高了医药学水平。

在上述大发展的后期，西藏封建农奴制社会已步入腐朽的阶

① 参见李鼎兰：《古代藏医卓越的开拓者》，载《西藏研究》1987年第3期，第92—93页。又见《藏医学“四部医典”初探》、《西藏传统医学概述》。

段，社会发展的活力已日趋减弱。作为社会文化现象之一的医药学，其弱点逐步暴露出来，并且妨碍了它自身的发展。这首先是它从进入系统的理论发展阶段起，就与佛教联系在一起。如前所述，吐蕃时期西藏医学的初创就是当地原始医药经验与随同佛教传入的区外医学理论结合的产物。11、12 世纪的再度发展同样是与佛教后弘期的发展联系在一起的。医药学在佛教各派中被当作佛祖留存的学问，是僧徒学经的基础课。以《四部医典》为代表的医学著述也假托为佛祖所授，因而使其理论多被掺上神秘的观点。格鲁派掌握西藏政权后，佛教寺院对文化的垄断发展到更高的程度，医学的传播全部掌握在几个主要寺庙里。专设的医药学校同样要由具有僧徒身份的人进行研究和学习。这种形式虽然有利于通过宗教系统向外传播，但它却阻碍了其走向民间，造成了医药学只为寺庙中极少数人所掌握，民间无从发展的萎缩局面。其次，由于农奴制的深化，不仅等级森严，阶级分化也很剧烈。在这种制度下，官方和寺庙培养的医生，只为贵族、官员等少数人进行医疗服务，医术高明者被任命为医官，专为达赖喇嘛服务。广大农奴生活极端贫困，他们连维持最低的生活都很困难，哪还有钱物求医问药。

20 世纪初，十三世达赖喇嘛在西藏搞了一些改良的“新政”，其中也包括 1916 年开设医算局（门孜康），以培养医药和历算人才。这个机构除每年编印历书外，还从各宗招收学员进行培养，藏医培训每期为 6 年。1939 年又决定为扩编的地方政府军队培养军医。西藏这所惟一的门诊机构设置在拉萨，每年接诊不超过 1 万人次。藏药厂生产包括供应各地的药品，每年不过 5000 斤。一般劳动人民缺医少药的局面没有根本改变，医药学的发展仍处于停滞和衰蔽状态。

第二节　天文与历算

在远古时期，西藏的先民们积累了关于自然界周期变化的规律，创造了最初的物候历。如西藏谚语所说：

观察禽鸟和植物是珞门法；[1]

观察星和风雪是藏北法；

观察日、月运行是本象法；

观察山、湖、牲畜是岗卓法。[2]

这则谚语反映的是不同地区观测的特点，实际上对不同对象的观测是不能分开的，而只是在不同的阶段观测的重点有所不同。古代传说中，有所谓"纺织老女人的月算"的记载，其中就包括关于观察月相变化、四季变化以及太阳二至点的内容。[3] 在这个时期，原始宗教——本波已经发展起来。本波的传播者是社会上掌握知识最多的人，他们把关于自然界以及日月星辰的观测知识集中起来，加以系统化，归入他们的宗教宣传内容中，这也就是前述谚语所说的"本象法"。这种历法后来收录在古老的本教著作中，例如《雍仲本教大成》收录的《象雄老人口算》即是其代表。古代的象雄包括现今的阿里地

---

① 指喜马拉雅山南麓的门隅、珞瑜地区。珞瑜地区的珞巴族直到20世纪前期，仍然处于以父系家族为特征的原始社会末期阶段，在文化上没有产生文字，流传着以动植物变化结合月相的物候历。参见《珞巴族社会历史调查》(一)(二)中有关记载。

② 转引自阿旺次仁：《古代物候观测与西藏历法》，见《中国藏学》1988年第1期，第150页。

③ 崔成群觉、索朗班觉：《藏族天文历法史略》，见《西藏研究》1982年第2期，第23页。

区，那里曾是本教的发祥地，至今还可看到上述口算的手抄本。在这种历法中，比较准确地记录了年的周期，计算出冬至和夏至的日期，并以冬至为起点，一年计有365天。它还标明了作物的播种日和羊羔生育日，说明这种历法是紧密联系着生产活动的。在这种历法中，对于鸟类的出没活动规律给予了特殊的地位，以其作为重要的物候特征，形成独特的传统，这种传统一直在西藏历法中保存下来。①

7世纪前期，吐蕃王朝建立，西藏的历算发展进入一个新阶段。据载公元604年，中原汉族的天文知识就已传入了西藏。② 公元641年文成公主进藏时把多部天文星算的著作带到吐蕃，著名的有《博唐十八数理》、《五行珍宝包罗》等。赞普又派青年前往汉地求学，中原的五行计算、十二生肖纪年法、八卦、九宫、黄历推算以及二十四节气均已传入吐蕃。8世纪金城公主至吐蕃后，又把《算学七续圣典》、《八支》等著作译成藏文，传入五曜、八卦、九宫、七曜、二十八宿测算方法。据《金树解释》记载：象雄的努盘·桑杰益西大约在724年发明了准确观测夏至、冬至、春分、秋分的仪器——土赤普（日晷）。桑杰益西是精于四曜的四个行速、日食、月食等星算的，他利用观测日影的仪器，不仅观测时辰，而且用测得的日影长短，进行推算，测定昼夜长短和季节转换。据说，以水漏法测定12个时辰，也是这一时期才使用的。③ 总之，吐蕃兴盛的

① 《古代物候观测与西藏历法》，见《中国藏学》1988年1期，第152页。

② 《藏族天文历法史略》，见《西藏研究》1982年2期，第24页。

③ 崔成群觉、却旺：《古代藏族的测时仪器》，载《西藏研究》1983年第3期，第6、7、58页。

200 多年间，以观测天象测算日、月、年周期的历算学在西藏已经形成，相当多的历算家在当地积累的观测经验基础上，广泛吸取中原和周边民族的先进历算理论、测算方法，创造了当地的历法体系，并且对月亮的朔望、四季和日月运行等天文现象做了较为接近实际的解释。因而，这种历法对于月亮运行周期、回归年和日月食的推算，都是比较准确的。

在当时的历法中已经引进了十二生肖记时、记月法。以午夜为鼠时，以冬至后一月为鼠月等中原历法的内容，早在松赞干布时期以阳木鼠年为年首的推算法就已传播使用，现存的唐蕃会盟碑证明至 9 世纪官方文书仍使用此种纪年。吐蕃后期，天竺的时轮历开始传入，806 年作用派制订了以 806 年为起首的推算法，同时传入了以太阳为主，定一年为 365 天 15 小时三十二又十三分之四的天文推算系统。可见这一时期西藏的天文历算学是在不断发展的。

在 9 世纪后期的社会动荡中，吐蕃时期文化发展的势头及已创造的成果，悉遭覆灭之灾。百多年后，社会制度开始向封建制过渡，各门类的文化渐趋复兴。传说当初赤松德赞派往中原学习的青年朗措东亚，在动乱时率他的子孙留住康区，并继续研究天文历算。这一家族的后世木雅·坚参白桑此时又回到西藏。他到西藏后，十分重视结合当地实际研究历法，访问牧民、渔民，研究高原气候特点、地理特点和观测天文的经验，结合已经掌握的中原历法原理，采用木鼠为年首的推算法，撰写了多部有关天文历算的著作。他住在扎囊的握嘎山洞，他的后裔及弟子继承他的事业，完善并推行了他的算法，即流传后

世有名的“山洞算法”，或称浦派历算。[①] 这是在封建农奴制新兴时期的产物。

10世纪前后，随着佛教在西藏进入后弘期的发展阶段，大批印度佛教经典被引入西藏，并译成藏文。1027年几交译师翻译了《时轮经》，接着他的弟子又翻译了《时轮本续注疏》，于是时轮体系的历法便在西藏扩大了影响。时轮历本来是古印度佛教中一派学说的历法体系，这个体系的经典在宇宙结构的理论和戒律等方面都与一般佛经有很大的不同，因此它在西藏传播的初期是有争论的，甚至对于《时轮经》本身的真伪就有不同的看法。到14世纪，噶玛噶举派的让迥多吉（黑帽系三世活佛，1284—1339）和夏鲁寺创始人、著名学问家布顿·仁钦朱（1290—1364）分别撰写了关于时轮历的专著，特别是随后宗喀巴大师对此法也给予肯定，时轮历的地位才完全确定下来。

时轮历传播开始后，传播者以时轮经译本出现的1027年（即原阴火兔年）为纪元，并用胜生年、妙生年……忿怒明王年、终尽年等60个不同名称作为每年的纪年，称为胜生周（饶迥）。这个改变起初遭到早先以木鼠年为60年周期起始的历算家强烈反对。后来，由于这套纪年法有了胜生周序（第一饶迥、第二饶迥……）计算法，避免了远期纪年的混淆，便随着时轮历体系的传播被采用了，但是胜生周内仍然保留了中原传入的五行生肖配置的名称。只是起始年由木鼠年变为火兔年。于是，便形成一套独特的纪年法。

在各种佛教经典传入的历法中，有多种年首算法，其中《时轮经》岁首相当于夏历的三月，西藏原有历法采用的则是《金光

① 《藏族天文历法史略》，见《西藏研究》1982年第2期，第26页。

明经》和《四部医典》的夏历正月，而《金光明经》是9世纪中由汉文转译为藏文的，因此可以说又是受到汉族习惯的影响。月的名称本来是从冬至之月开始，顺序以十二生肖相称，即子月、丑月、寅月……夏正就始于寅月。13世纪初，蒙古族成吉思汗时，把从寅月开始的各月，改名为一月、二月、三月……这种历月法西藏称为“霍尔历”。八思巴时，即元朝建立统一的中国政权后，霍尔历的这种纪月法作为官方历法传入西藏，与原来的生肖纪月混用。[①] 寅月或称一月逐渐成了西藏历法中有代表性历年、历月形式，即一月一日被奉为藏历新年，但以十一月初一或十月初一为新年的习俗则仍在某些地区保留着。然而，由于历法系统采用的是时轮历，所以每年编纂历书从霍尔历三月开始，成了藏历的固定形式。

唐代以后的几百年间，中原地区的历算研究又有很大发展，元朝时王恂、郭守敬创建的授时历已是当时十分精确的历法。但是，在11、12世纪时因为当时西藏政权分散而与中原政权直接交往减少。到13、14世纪元朝统一西藏后，虽然政治文化交流密切起来，但中央政权严密限制历法外传。所以，中原的先进历算系统均未传入西藏。在这种形势下，时轮历这种大大超过西藏此前原有水平的完整天文历算体系，也就得以广泛地流传。从西藏来说，这一时期佛教宣扬“天人相应”，认为按照天象进行修证，才能取得最佳效果，因而各教派都十分重视天象的观察和测算，他们中的大学者均精于历算的研习。时轮历正是建立在天人相应学说基础之上，并为其服务的

① 时轮经、胜生周纪年、霍尔历等均见黄明信、陈久金：《藏传时轮历原理研究》，第269、275、277诸页。载《藏历的原理与实践》，民族出版社，1989年版。

历算学系统，所以也随宗教的发展流传起来。

这一时期西藏文化领域内百家争鸣的形势，促进了时轮历的发展。时轮历在印度原本就有源于《根本经》和《摄略经》的体系派、作用派之争。两派在原理和方法方面几近全同，但所用的基本数据则互异。西藏历算家分别根据这两种不同的体系进行观测和研究，即藏语所谓的“珠孜”和“及孜”。他们在争论中又互相学习，取长补短。主张“珠孜”推算的人对“及孜”的正数推算法进行了多方面的研究，取其精华，并根据西藏本地区的地理和季节的特点，决定取舍。例如，体系派的朔望月相当精密，作用派的恒星年长度比体系派较优。因此，“及孜和珠孜分为两种推算法，对促进西藏天文历算的发展起了良好的作用”①。

佛教的不同教派相互争长，各派均重视历算的研究，13世纪以后历算名家代有所出，历算专著不断涌现。13世纪初，在山南羊卓雍错附近，有一前述浦派创始人的后裔康巴嘎洛以精通时轮、历算等闻名。1318年噶玛巴·让迥多吉撰著《星算综合论述》，贯穿了以“及孜”实践为主的精神，随后，日喀则夏鲁寺的布顿大师继承了康巴嘎洛的实践法，于1323年和1327年先后撰写了《旦孜》、《算学知者欢喜》两部著作。他们的著作对于确定《时轮历》在西藏历算上的地位起了积极的作用。楚布嘎玛一派一直保持着让迥多吉重视历算的传统，1425年该派主寺楚布寺首次以“及孜”的方法，编写了“楚布历书”，并从此延续下来。在西藏历算学史上特别重要的是，1447年浦巴·伦珠嘉错等人撰写了《白莲法王亲传》（又译白

① 《藏族天文历法史略》，见《西藏研究》1982年2期，第27页。

荷教诫)[1]、《央恰解释》、《明灯》等专著。他们精研了时轮历的主要原理，又掌握了比前浦巴派更为精深的数学。他们中的挪桑嘉错所创造，用于推算日、月、星曜和地运动的“萨雄”(计算盘)，流传至今。他们的著作倾向于体系派（即珠孜)，其完备的系统为西藏时轮历算中前所未有。因此，它的问世标志着西藏的时轮历算已经进入了成熟的阶段，从此，以伦珠嘉错为代表的这些人便成为西藏历算学主要流派之一，即后世所称的后浦巴派（后山洞派)。这是时轮历传入后，经过了几百年的流传、实用和辩难逐渐发展的结果。其所形成的时间不是偶然的，恰好在封建制发展中最为兴盛的一个高峰时期。此后，在其发源地——山南扎囊一带又有不少他们的后继者，陆续取得新成果，撰写了许多有影响的著述，辑录了大量天文观测资料。它的影响还逐渐传播到后藏、山南等其他地方，以及安多、德格等藏区，促使那里在历算学上也取得了很大成就。在这派影响下，当地宁玛派的主寺敏珠林也很重视历法的研究，后来还编纂了几种专著和《敏珠林历书》。

17世纪时，包括五世达赖在内，又有许多学者编著了历算著作，其中影响最大的当属1683年第巴桑结嘉措所著的《白琉璃》和敏珠林的大译师达摩师利（达译师）所著的《日光论》。这两部著作后来被青海同仁县拉加寺总管绛巴桑热综合精要，撰成被称为历苑奇葩的《商卓特桑热历书》即《时轮历精要》，这是现今被广泛用作教材和制订藏历依据的原著。[2]

---

① 据说白莲法王是苫婆罗国第二代法王，他在177年作了《时轮经》的权威注释：《无垢光大疏》。详见《藏历的原理与实践》，第269页。

② 《藏历的原理与实践》，第268页。

清初，时轮历在西藏已有很大发展，五世达赖和第巴桑结嘉措亲自参与研制的浦派历法占据了官方历法的主导地位。在格鲁派寺庙中，时轮历的研习多与医药学结合在一起，并受到同样重视。后来在某些寺院中还为此设立了专门的学院，各地寺院中也涌现出一些著名的历算学者。时轮历在西藏的长期流传和发展，如前所述主要得益于佛教各派的尊崇和倡导。这是因为时轮历基本正确地掌握了日、月、星曜的运动规律，特别是能计算出相当精确的朔望月数值和简明准确地预测日、月食，满足了佛教徒选择修证日期的需要。其次还因为西藏的历算家在传布时轮历的过程中，将此前当地以及由汉地引进的历算成果融合于这一系统中，使其更加完备和易于为人所接受。此外，就是在所编制的历书中，还把西藏人民长期积累的以天象变化预测气候的经验吸收进来，为指导生产作出中期和长期气象预报，为农牧民提供了很大方便，因而受到群众的欢迎。

以时轮历体系为主的西藏历法使用数百年后，其误差的积累愈来愈大，迫切需要引进新的推算法，以改进原有的历法。1652 年五世达赖喇嘛赴京朝觐时，两次在钦天监见到明末引进西洋近代天文学所编制的《时宪历》，备觉欣慰，产生了用时轮历的语言引进时宪历的愿望。当时掌握全国政权的满族皇帝，没有汉族帝王那种“私习天文之禁”。康熙帝本人也熟习历算，他在在位后期亲自命人将《新法算书》译成蒙文，又在这个基础上转译成藏文，这就是 1715 年刊行的《汉历大全》。但是，由于译者历法知识有限，译笔生硬晦涩，对于缺乏几何、三角知识的藏族历算家来说难于接受，致使这个译本被束之高阁。又过了 30 年左右，通过雍和宫蒙藏学者的努力，藏族学者又经过自己的学习和钻研，根据时宪历撰写了《马扬汉

历心要》。这部著作将一部分时宪历的内容改用时轮历的方法表达、推算，简化了一些步骤，为难于计算的数据提供了现成的数据表，使其成为具有西藏特色的时宪历。尽管由于这样的改编，不可避免地带来了一些缺点和错讹，但它确实大大方便了藏族人民的学习和使用，因而为藏族历算学的发展开辟了一个新领域。这部历法出现后，便开始在雍和宫、蒙古和甘肃的蒙藏地区流传。19世纪后期，扩展到甘南、青海以及康区的德格。1879年拉卜楞寺专门为此建立了研习时宪历的喜金刚学院。[①] 而在这一时期，“卫藏地区钻研算学的人越来越少，编撰成书的人寥寥无几，天文星算逐渐减弱”[②]，直到20世纪初，这种历法才传到拉萨。以后西藏医算局（门孜康）建立后，为此设立了传习课程，又将按这套方法推算的日月食结果编入每年的历书，也就是说使西藏以时轮历为主的历法，加进了时宪历改进的内容。

上述过程表明，五世达赖当初引进新历的心愿，经过了250年的漫长时间才开始实现，这是因为西藏相关的自然科学——直接的是数学——发展滞后，不能满足天文历算研究的需要。从12、13世纪到15世纪引进和发展时轮历的历史看，藏族人民面对当时的天文历算，表现出很高的智慧和才能，有足够的能力用之于复杂计算的需要，因而才使西藏的历法发展到相当完备的水平。但是，到了16、17世纪，原有的水平没有很大的突破，而引进西洋历法的时宪历则是以几何、三角为主要计算方法的历算体系，

① 黄明信、陈久金：《藏传时宪历源流述略》，载《藏历的原理和实践》，第569、575页。

② 《藏族天文历法史略》，载《西藏研究》1982年第2期，第26页。

故此就显得无能为力了。18、19世纪，由于社会发展停滞的影响，这种滞后的趋势愈益明显和突出。

还需指出，以时轮历为主要体系的西藏历法，在科学体系内掺杂了许多神秘的迷雾，如在总体上这套历法被说成是佛祖所传，又把日、月尊为神，五星尊为仙人等。这个体系内还有很大部分是讲占星、修证的内容。有一些本来是科学测算的成果，但却被贴上神秘的标签，使人蹈入迷信的歧途。例如，藏历中最具特色的重日和缺日，原本是根据测算解决太阴日与太阳日不同长度之间的误差而配置的，有如汉历中用“无中气则闰”的原则解决阴阳年历一样，它是有科学根据同时又有独创性的，但它却被说成是吉日和凶日，避凶就吉把人引入迷信之途。总之，这些宗教神权的神秘主义的解释，以及把历算纳入宗教学说之中，并被寺庙垄断起来，对于科学体系的发展有极大的束缚作用。

第三节 制造技术与建筑技术

西藏制造技术和建筑技术的历史可以追溯到很古老的年代。传说中的吐蕃王室第一代始祖在雅隆河谷建造了居室“雍布拉岗”宫堡。现今一般史学家根据《汉藏史集》、《智者喜宴》、《西藏王统记》等比较权威的史籍，普遍重视关于第八代和第九代赞普时生产有较大发展的记载。7世纪吐蕃建成了统一的奴隶主政权，西藏高原的文化发展由是创造了古代的辉煌。

吐蕃王朝的建立以及随后向外的武力扩张，是由于农牧业和手工业的发展提供了物质条件。据记载，这时吐蕃农业已经成为具有相当规模的稳定的生产部门。使用二牛负轭的畜力犁

耕已是普遍的耕作方法。作物品种有小麦、青稞、荞麦、豋豆（野绿豆）等。饲牧的牲畜有牦牛、马、犬、羊、猪等。[①]用黄牛和牦牛杂交繁育出犏牛，犏牛和黄牛是耕地的主要牲畜。此时，畜牧经验已相当丰富，牧养规模也很可观，以至为军队提供的良马可以按不同的毛色配备编制。这时还编出了《医马经》、《驯马经》。牧业提供的大量马匹、酥油、牦牛尾是与外界交换的重要物资。吐蕃时期已经产生了从事专门生产的手工业者，见之于文献的有木匠、石匠、铁匠、鞍匠、制木碗匠等等。其中冶炼和铸锻各种金属的技术最为重要，它们为农牧业生产技术的改进提供了崭新的物质条件。《新唐书·吐蕃传》记载松赞干布与唐文成公主联姻后，中原先进文化和技术的引进达到了高峰，除公主入藏时带去的历算、医药及 18 种工艺书籍外，后又向唐“请蚕种、酒人与碾硙等诸工”。松赞干布为尺尊公主和文成公主所奉佛像建筑的大、小昭寺，以及 8 世纪所建的桑耶寺，是集中代表吐蕃时期本地营建技术融合外来技术的杰作。吐蕃时造桥很多，主要是木桥和藤索桥。与建筑有密切联系的是雕刻术，其中又分木雕和石雕。木雕主要用作建筑的装饰，如大昭寺现存吐蕃浮雕，石刻有王墓的巨大石狮，造像如拉萨药王山东侧查拉路甫石窟中的早期浮雕佛像等，碑刻则有吐蕃中晚期工布等处的摩崖碑刻和大昭寺前的唐蕃会盟碑等，这些遗存至今的石刻作品都反映了当时刻石技术和工具已臻于成熟。

古代西藏，在制造和建筑等部门中，专门技术已有了坚实的基础，并形成了自己的风格，它们在促进吐蕃社会发展中起

① 见《新唐书·吐蕃传》。

到了重要的作用。

9世纪中期吐蕃王朝崩溃，社会陷入动乱之中，社会结构也随之发生新老交替的变革。这种变革虽然是由生产力的发展引起的，但科技的新发展须待新兴的社会制度稳定地建立起来后才能充分地实现。10世纪封建的生产关系在奴隶制废墟上逐渐形成后，“从11世纪到13世纪的前半期，吐蕃人民在生产斗争的过程中和外来文化的影响下，在科学和艺术上都有一定的发展。在这一时期‘五明学’的翻译研究，成为促进科学发展的因素之一。……‘五明学’的‘工巧明’是研究工艺技术的科学，对于吐蕃工艺的发展起了一定的作用”[①]。“五明”源于印度大乘派佛学创始人龙树，他把世间与涅槃打成一片，主张为世间服务的知识都要研究，包括文字学、哲学、逻辑学、医术、工艺等等，即所谓声明、内明、因明、医方明、工巧明。此时随着印度佛学典籍大量译引入藏和佛教在西藏的广泛传播，藏传佛教各教派在创建、发展过程中普遍贯彻了这种五明共重的精神，寺庙中（特别是大寺庙）对于天文历法、医药、艺术、工艺等都有专门的研究和修习。五明的传播“从一方面讲，佛学对一般文化的研究，其目的在于把它作为推广学说的手段，另一方面，从而也影响到文化的发展与交流。”[②]这两个方面最为明显的事例是，在这一时期大量兴建的寺庙中，从建筑技巧、塑造佛像到壁画装饰方面取得突出成就，其中如“后藏拉当寺弥勒佛的铜雕，哲公寺智明佛母的铜雕，后藏夏鲁寺‘舞伎’的壁画和‘群神供养’的壁画，拉当寺‘滚

---

① 黄奋生：《藏族史略》，第168页，民族出版社，1985年。

② 吕澂：《印度佛学源流略讲》，第114页，上海人民出版社，1979年。

噶吉祥’的卷轴和白度母的卷轴画，这些都是宋（朝）时吐蕃人民关于佛教艺术的优秀成就”。“吐蕃交际礼节所用的‘哈达’，相传在这一时期开始使用。”[1]

形成于这个时期的说唱史诗——《格萨尔王传》在对社会景象的描写中，反映了当时铜铁工匠的状况。在《霍岭大战》中说格萨尔王乔装店伙计，充当铁匠养子学习打铁技艺。他看到铁匠师徒们使用大中小铁锤，大中小钳和羊皮风箱等工具，用优质的钢材打造锐利的武器，用边角铁打造胜似阿喜上乘针，书中描写打造的情景和繁忙的作业，俨然是一个足具规模的手工业作坊。[2]

在元朝中央政权支持下，西藏地方形成全藏一体的统治机构。此后，13世纪至15世纪随着封建农奴制度的稳定发展，社会生产面貌发展变化更为迅速。萨迦本钦曾征调十三万户的夫役，修建呈城堡状的萨迦大寺。朗氏家族崛起后，兼并卫藏几个万户，在政治军事重要地区建立了13个大宗，修建了一批巍峨的石筑碉堡，同时还扩修了乃东王宫。在制造技术中发展最为突出的是：金属冶炼和制造、纺织、造纸、雕版印刷等。这一时期最伟大的创造是汤东结布修建的铁索桥。汤东结布14世纪后半期出生（一说为1385年，另说1361年）在后藏昂仁县一个农民家庭中，自幼在家乡甲顶寺出家，后到昂仁寺和甲热寺学经，成年以后曾赴印度、尼泊尔访师求学，属香巴噶举派，显密造诣很高，多才多艺。他遍游各地期间正是朗

① 《藏族史略》，第168页。

② 转引自札西威色著，佘万治、胡垣译：《藏族金属文化工艺》，载《西藏艺术研究》1992年第4期，第65页。

氏家族首领扎巴坚赞受封为阐化王，西藏封建农奴制社会的鼎盛时期。社会经济文化繁荣，频繁的交往迫切需要改善交通状况，而当时雅鲁藏布江和拉萨河等汹涌的波涛上仅靠牛皮船摆渡。这位遍游各地的大师深感江河阻隔带来的不便，立志建桥。传说他煞费苦心，募筹建桥经费，有了部分经费后，他又率领50名弟子到工布波密一带寻找铁矿。找到铁矿后就地自建了一座有12根立柱的炼铁工房，招聘匠师打制铁索，很快打出80多米长的锁链，雇用了240头牦牛将铁索运至卫藏各地。1430年首先在拉萨河上建成了第一座铁索桥。随后又陆续在各地建桥50余座，大大便利了卫藏的交通。这些索桥一直到20世纪50年代仍是西藏涉渡江河的主要通道。① 这些索桥遗物和历史记载反映出14、15世纪时西藏已有相当规模的冶炼铁矿、锻造铜铁的技术。短短20多年间建造50多座桥，必定要集中大量的工匠和建筑工具等，可见当时工程之雄伟。

这一时期由于各教派竞相扩展，广建寺庙，营建技术以及配套的造像、绘画、雕刻等技术都得到了充分发展的机会。格鲁派的甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺和日喀则的扎什伦布寺等都在15世纪前期相继兴建。14世纪末兴建的江孜白居寺，到1414年又续建号称10万佛塔之称的“白阔曲登”，高9层，塔中内含佛殿、佛龛77间，形成塔中寺，如此构图严谨、结构复杂的建筑充分显示了西藏营建技术的高超。

17世纪中叶，五世达赖罗桑嘉措和第巴桑结嘉措在致力

---

① 主要引自西尼崔臣：《汤东结布和他建造的铁索桥》，见《西藏研究》1993年第1期。拉萨河大桥和曲水桥，20世纪50年代已为新型公路桥所取代，彭错林桥现基本完好，已被保护起来。

于宗教和政治扩展的同时，也大力倡导文化事业。五世达赖深谙显密经论，著述颇丰，对天文历算和医药学也有很深的造诣，并在这些学科的承前启后方面做出了突出的贡献。他们也很重视工程技巧的发明和运用，先后主持的布达拉宫的修建工程，推动了西藏营建及相关制造技术的发展。布达拉宫是在吐蕃松赞干布为唐文成公主修建的宫殿废墟上扩建的。1645 年五世达赖亲自为这一工程奠基主持开工，至 1653 年陆续建成的白宫规模宏大，雄踞在拉萨迤西的红山上，体现了权威与尊严。五世达赖圆寂之后，桑结嘉措又在红山上续修了包括五世达赖灵塔和佛殿的红宫，使这一建筑累计高达 13 层，总高 117 米。这座倚山建造的宫殿，全部是石木结构，外用块石砌筑高达数十米、有一定收分的整体石墙，内则殿上有殿，宫上建宫，层层迭起，构造奇巧。在这座雄伟的建筑里，与之匹配的装修、陈设华丽精致，荟萃了彩绘、壁画、雕塑、造像、织造、器物制作等难以数计的西藏工匠的杰作。总之，17 世纪最后建成的这一世界最高的宫殿，全面体现了西藏工艺发展的高超水平，创造了西藏文化与世界同类建筑相比毫无愧色的奇迹。

在 18 世纪到 19 世纪前期的 100 多年中，西藏的能工巧匠们又继续扩建了哲蚌寺、色拉寺等寺院中一批规模宏大的殿堂和豪华的贵族府邸，为高官显贵及其家属、属下制作华美的服饰、精巧的器物和陈设。但是同一时期的广大农奴和奴隶，由于生活始终停留在贫困的境地，他们所需的衣饰、器具仍然是十分简陋的。因此就整个社会而言，制造粗糙、工艺陈旧、价格低廉的制作品仍然占有很大比重。值得注意的是，随着宗教势力和寺院的超常发展，社会上的许多重要的制作技艺被寺院作为工巧明，专由部分僧人研习传承，另有一部分工匠则被封

建地方政权机构集中收纳到专为官家服务的机构中。上述两类一般偏重于制作与宗教或寺院官府需要关系较多的品类。散在民间的则多是制作与群众生活和生产关系密切的物品。寺院对某些制造技术的垄断，好处是使这些技术的传承有了稳定的保证，因为寺院是西藏文化集萃之所，工艺也被作为文化保留下来。寺庙中掌握这些技术的高僧有的也用文字记录下来，以传后世。不利的是把这些技术与社会、与广大劳动者隔离，使其与发展的源泉几乎隔绝，以至愈来愈陷于保守和落后，甚至其中某些濒于失传或被湮没。

科学技术是推动社会进步的生产力中的重要因素，它在藏族文化中的重要地位，近些年来愈来愈受到藏学研究者的重视，一些重要资料陆续被发掘出来。《常用制作工艺的宝瓶》就是因此而被介绍的一种。[①] 此书是藏族学者尼迷旁于 19 世纪末“汇集一生所见零散于各类文献中的只言片语和亲眼所见、亲眼（手）所试的神方秘术而成的”。在这部著作中按照作者所说，除建筑、纺织、缝纫因为“可以到实地看看就会了”而没有详细阐述外，共记述了 15 大类 80 种制作技术方法和配方，涵盖行业比较齐全。如果以这部著作所列材料为基础，加上其他考察记述的材料，[②] 综合起来包括营建在内的全部制造技术大致可以分为十几个大门类，100 多种。这些大类

---

① 这部著作是科技史硕士王工同志，在为撰写硕士论文进行艰辛的实地考察中，受藏族学者喜勒俄热指引而获得，并首先著文介绍的。王工的论文题目是《藏族古代技术文明及民族技术交流的研究》，写于 1987 年，此处引用材料皆出于该文。

② 这些材料包括《藏族社会历史调查》（一）至（六）辑中有关报告；姚兆麟、宋军：《工布则拉岗宗调查》和 1990 年扎呷等同志所作手工业调查材料。

是：制陶、毛纺染织（织带、织毯、织氆氇）、酿酒（青稞酒、蒸馏酒）、榨油、制革（革制品、鞣皮）、缝纫（缝衣、制帽、制靴）、木匠（家具、木碗、制酥油桶）、石匠（石材、石锅、石磨）、造纸、制香、造像、刻写和印刷、制胶、制墨、制涂料、金属冶炼与制作和土木营建。一般说这些均属于手工业生产的部门，但实际的经营中又有区别，例如酿酒、纺毛（捻线）几乎是家家户户在农牧闲暇时必做的副业。另外一些，像农牧区的织氆氇、榨油、揉皮、打制农牧用具等大都是在以农牧业生产为主的家庭中，有技术的人兼事生产。其他一些行业则由专门从事手工业的生产者生产。但是无论上述哪一类或哪一种，由于西藏特殊的自然环境和历史条件，从技术上看又都形成了自己独特的方法和传统。比如西藏的牛皮制革采用的是酥油的油揉法，这种方法取材方便，技术简单，所制皮革厚实、耐磨，不怕雨淋。再如，西藏的造纸术原是吐蕃时期由内地传入的，后来西藏的技工们选用了本地特有的造纸原料，特别是掺入了一种叫做瑞香狼毒的植物纤维，生产出来的纸不仅柔韧不易朽烂，而且不怕虫蛀，即称誉世界的藏纸。整个西藏制造技术的发展水平，可由下面三个有代表性的门类反映出来。

陶器。解放前在西藏农牧区生产生活中广泛使用，甚至至今仍有不可代替的作用，故各地多有生产。但制陶又有一定的专门技术，因受原料产地限制，所以多形成集中的生产点。西藏境内墨竹工卡、琼结、拉孜三地就是最著名的陶器生产地。墨竹工卡的塔巴、道布、达朗等少数几个村子是制陶集中的村落。例如原来塔巴有20多户人家，几乎家家制陶。他们都是以农耕为主的，每户中一般有1个掌握主要技术的人（如有两个对外也只说1个，因为说两个要支两份陶差），家中其他人做辅

助工作。这里的陶器远销拉萨附近各县。因为要供应布达拉宫以及各地的需要，所以技术水平较高，可以制作精致的釉陶。制陶的主要工具有：陶和木板制作的轮盘，拍打用的木板，刮削用的木刀、木签以及取土的锄头。制陶用红土和白土两种原料，分别取自邻近的两个地方，据分析，红土系红壤和砖红壤类土，白土属泥质水成岩的绢云母类。二者在使用时先用石锤在石板上碾碎、过筛，再以4与1之比混合加水成泥揉好备用。红土中含有大量的铁，白土为掺和料，含大量的硅和铝，起增加硬度和防止爆裂的作用，并能使陶器表面光滑。制作时将制作原料置在陶轮上，用左脚推动陶轮慢转，左手提捏泥料，右手拍打挤压和刻划，制成所需样式的坯件后，晒干修整。烧制是用堆烧法，在高坡筑成平台，坯件平摆其上，中间及周围塞堆草根土皮等燃料，上面以湿草皮盖严，然后在下面引火。草根土皮是青藏高原特有的，因这里寒冷干燥，植物根系发达，多年蓄积后便密积于土皮内，含有很高的热值。又因木质纤维混于土内，燃烧时缓缓发火，火力均匀持久，是堆烧的理想燃料。据对制成的陶品测定，最高温度可达750℃—800℃以上。需要上釉的陶件，烧后上釉。釉料成分独特，是硼砂与黑石（略含铝的黑云母料）以10与2之比研磨制作的硼砂彩釉，与中原的铅釉或石灰釉有根本区别。① 硼砂在西藏蕴藏丰富，它是高效助熔剂，高温下可帮助添加的各种金属熔融生成不同颜色的玻璃态物，在陶器表面生出瑰丽的彩釉。这也是西藏制陶工

---

① 综合《墨竹工卡宗的建置与宗雪情况》[《藏族社会历史调查》（一）第41页] 和《藏族古代技术文明及民族技术交流的研究》两个调查材料（化学分析及其他技术材料主要依据后者）。

艺的独创。西藏制陶的发展历程，迄未见到确切记载，调查中约略可知 17 世纪已形成现有的技术，以后改进无多。另据尼迷旁书中记述，制陶原料为滑石、冻石，以奶汁混合并加纸屑为掺和料，放入模中成型。这样的制品更为高级，已接近原始瓷器。但各地考察中未见实物，可能专为宫廷制作，不甚普及。[①]

纺织。是广泛分布于农牧区的副业。大宗氆氇以绵羊毛为原料，牦牛毛、绒多为织帐篷料，山羊毛主要编织口袋，绒为高级纺织料，多用于外销（历史上即为输往克什米尔的商品）。捻纺毛线是所有男女农牧民都参加的副业，从事农牧业生产的成年人在正式工作的间隙都常常不停地捻纺。织氆氇的细线多是妇女捻纺，使用工具是木制纺锤，有藏语称为旁（འཕང）和果尔（སྐར་ཏ）的两种。捻粗线的工具更为简单，只是 1 根木棒。支差赶牲畜的人们，常常右手持棒，左手捏毛条，边赶牲畜，边绕纺毛线。另在江孜、拉萨等地区已见少量木制纺车，构造与内地旧时农家纺车略同，效率较高，但纱锭亦为竹木制作。藏北、工布和卫藏西部地区仍用腰机纺织，卫藏腹心地区的拉萨、山南、日喀则和江孜已广泛使用木机。操作方式是用手投梭、搬杼，脚踩踏板提综（音 Zeng）。综与踏板共 4 组，按一定顺序轮流提升拉降，就可使织品形成斜纹，细毛线织品则表面光洁。西藏织物的斜纹织法是一个特点，包括使用腰机时也是如此。从织物上看，无论是粗细氆氇，还是毛单、口袋以及各类带子都是同一织法。在吐蕃时期甚至更早西藏已有织物，到 13 世纪已经能够生产质地相当优美的毛织品，在元明清三朝都以氆氇作为呈献中央政府的贡品，应当说织造技术早

---

① 引自王工论文《藏族古代技术文明及民族技术交流的研究》。

已相当精湛。与这样悠久的历史相比，反观其机具的改进则显得相当缓慢。即不仅直至现代相当广泛的范围内仍在使用腰机，即使木机也尚未实现综、杼、梭的联动，还要手搬杼、手穿梭，效率受到极大限制。同时，纺纱仍用手转纺轮的方法，也滞后了纺织技术的发展。① 发展如此迟滞明显的是社会经济制度制约的结果。在无法摆脱农奴主束缚、无力积累资金和没有发达的市场经济的条件下，农奴只能为自己穿用和应付缴差而生产，专业的生产者无法从农牧业中分化出来。

金属器物制造。各地都有零散的打制金属器物者，拉萨等城镇中又相对聚集得多一些。按主要从事制造器物种类分，大体上又有两类，一类称为铁匠，另一类称为银匠，但二者在技术上没有绝对的界限，大多数是部分技术兼通的。农牧区各地都有一些铁匠，他们以修理农具为主，少量打造日常用刀。所用工具较为简单，主要就是"锤子、钳子和橐籥"等所谓铁匠必备的器械。熔铁燃料主要用木炭。助燃送风使用的皮风箱(即汉语古称橐籥的吹火装置)，是很多古代民族都曾使用过的，西藏使用也很久远了。对西藏而言，这种装置正好就地取材，多用羊羔皮制作。制作方法是宰杀羊羔去头整剥成筒，以颈部扎接一竹管或铁嘴为出风口，后部剪齐做进风口。或不加木板，用者两手扯开进气，然后用两肘相对闭合向下压气；或口沿相对加缀木板，用单手分挂木板张开提拉进气，然后合握

① 见《江孜手工纺织业调查材料》、《那曲宗罗马让学部落调查报告》、《那曲县桑雄阿巴部落调查报告》，分别见《藏族社会历史调查》（四）第146页、（三）第27页、78页。另见《民主改革前的西藏山南地区农村手工业——氆氇和邦单》，载《西藏研究》，1993年1期，第38页。

闭合板压气。后者是改进型，便于铁匠左手持钳看火，右手送风。铁钳、铁锤自己打造，按用途准备不同大小样式的多把，此外还有錾、冲、剁子等辅助工具。铁匠一般也兼做一些简单的铜器。主要技术在选择铜料，掌握烧锻火候及粘接上。作为切割工具的制造，打造型制和淬火工艺尤为关键。他们在实践中创造了使用不同温度的水、牛奶、酥油茶、青油、角粉、硼砂、芒硝、兽血等淬火，使刃器获得不同的硬度，以满足不同用途的需要。主要制作银铜佛像、供器和各类精细饰品者被称为银匠。由于制作材料包括铜、银、金、铅、锌、锡、铁多种金属及它们不同配比的合金，如黄铜、红铜、响铜、白铜、青铜等等，性质极不相同。制作中涉及熔铸、融合、锻压、焊接等各种复杂的技术。又因制品要求精细，需要施行镀、镏、涂、贴、锤箔、拔丝、雕镂、研粉、除垢、清锈、抛光等细巧工艺，所以技术要求甚高。做一个银匠要经过多年从师学习和实际操作磨炼。[①] 银匠经常受雇于上层富户，雇主多给予优厚的报酬，所以他们在经济上和社会地位上都高于铁匠。银匠为适应复杂的工艺要求，置备的工具也相应地要灵巧精细，种类繁多，常用的不下百种，其中包括原始的车镟装置，同时为了熔炼、焊接等需要，还要准备硼砂、硇砂及用植物制作的多种药料。但是无论如何，锤子、铁钳和皮风箱仍是不可缺少的基本器械。从各种记述和流传至今的经验中，可以看到延续数百年的银匠工艺早已掌握常用金属的物理、化学特性。如果考虑

---

① 记述这类技艺的藏文典籍有多种，扎西威色的《西藏金属工艺》（民族出版社，1992 年版）是最新的一种，书中对各类金属多种制造工艺分门别类作了翔实的介绍。汉文译文见《西藏艺术研究》总 26 期至总 31 期。

到这是数百年以前就有的成就，完全可以说是与那时东西方各民族的同类技艺不分伯仲的。但是，现在看来，近二三百年大抵只是因袭相传，而无明显的进步。

关于金属制造业值得注意的情况之一是，铁器制造技艺与银铜技艺相比，发展更为迟滞。铁器的制作和使用与各部门生产密切相关，对于生产力的发展具有决定性影响，但是西藏恰恰是铁器数量少、制作粗，使用不普及，未能起到带动生产和社会发展的作用。① 在社会上人们把铁匠看成是卑贱的等级可能是造成上述现象的社会原因之一。大部分铁匠的生活和地位与乞丐相差无几，他们连维持起码的生活都很困难，又有什么精力改进工艺呢？与此相关的另一现象是，金属制造虽有相当的发展，而金属矿藏的开采与冶炼却没有相应地发展起来。前面提到早在两千年前，古代藏人已经发明了用木炭冶炼铜铁，14、15 世纪汤东结布曾为造桥组织过大规模炼铁。另据调查记录说波密曾是有名的产铁地方，所产的铁称为“波加”，波密铁制作的刀称为“波赤”，可是到 20 世纪这些地方的炼铁业早已湮没无闻了。至于铜，清朝时就有“西藏素不产铜”的说法。是西藏没有铜铁矿藏吗？不是的。据勘察，在西藏，铁、铜矿藏都有，铜矿尤为丰富。从社会原因来说，宗教迷信是阻碍矿冶发展的重要原因。而从近代历史看，殖民主义的经济侵略更是摧残冶铁业的一个重要因素。19 世纪末到 20 世纪初，英印的铜铁铝制品大量运进西藏，仅靠落后的手工业生产的西藏冶铁业自然是抵挡不过洋铁的竞争，原有很少的冶铁业也被挤垮了。西藏工匠们只有依赖印度铁料了。

① 《藏族社会历史调查》各辑中有关工具部分。

小 结

本编介绍的是西藏封建农奴制社会的思想与文化。

西藏封建社会的形成和发展有千年的悠久历史。藏族人民继承了本民族古老的文化传统，在封建社会的历史长河中，大大丰富和发展了本民族的精神文明和物质文明，从而使人们在心理素质和文化生活方面具有本民族独特的风采和格调。在封建农奴制社会中，人们普遍信仰佛教，佛教思想渗透于社会的各个角落，使人们的心理、行为，人们的人生观、世界观，无不与佛教思想密切联系，佛教思想体现在藏族的思想与文化的各个方面。

公元 1027 年是藏族“胜生”（རབ་བྱུང）纪年的“阴火兔”（丁卯）年，从此在西藏地方通行了这一历法纪年，这是西藏社会政治稳定和农、牧业经济发展的需要，同时也是封建文化发展的成果。在此前后，人们的信仰除了土著的并日益汲取佛学哲理改良自己的本教之外，佛教在各地广泛建寺立派。有吐蕃王朝时期延传下来讲旧密宗的宁玛派，也有噶当派（1056 年创）、萨迦派（1073 年创）、噶举派（1121 年创）等讲新密宗的各派和一些小支派，尤其是后来兴起并融入了噶当等教派的格鲁派即黄教（1409 年创），这些佛教派系形成了藏传佛

教。这些教派与西藏封建农奴制社会同步发展，在新兴封建领主的扶持和广大农牧民的崇奉中，逐步走上政治舞台。由于政教首领的相互支持，形成了萨迦派、噶举派、格鲁派等先后在西藏地方建立的政教合一的政治体制，将佛家的思想与说教灌输到社会各个阶层，这对于藏族封建社会时期的文化发展，产生了广泛深入的影响。

藏传佛教为求得自身的生存不断进行改革。首先在政治上各个教派争得元、明、清等历代中央政权的分封与支持，建立过十三万户、十三宗和噶厦等管理体制。在经济上各大寺院成为财富聚敛之地，并逐步成为三大封建领主之一。各教派和各大寺院领袖从家族或师徒的传承世袭，到13世纪末实行的活佛转世制度及其在各教派中广为推行，这成为藏传佛教的独创特色。

被佛教笼罩的藏族文化首先反映在教育上。在政教合一体制下寺院成了最主要的教育机构。通过教育把本民族的历史和文化传授给子孙后代。在西藏，只有进入寺院，才能学到高深层次的文化。寺院不仅传授佛学经典，还传授诸如医药历算、营造雕塑等各种知识。因此，人们为了求得上进必须充实文化和知识，而文化和知识又要依靠寺院教育才能求得。于是15世纪初格鲁派兴起以后，逐步制定出一整套的学经次第和学位等级，这便把人们的追求与寺院的要求牢牢地连在一起，只有苦学经典取得学位方能上进升迁。晚近时期受到时代潮流的冲击，虽然也曾有过一些官办和私家的教学机构，但比起遍布各地的寺院网络仍然只是微弱的萌芽。

在西藏长时期由寺院控制了教育，一方面将佛家思想倾注给人们，另一方面也确实培养出了对佛学有深入研究的有造诣的高僧。14世纪后期编纂成的佛教两大丛书《甘珠尔》和

《丹珠尔》，便是藏传佛教各教派高僧所作出的巨大成就和贡献。丛书中不仅保存了大量经典和疏论，还收入了各种有关文史科技等极珍贵的专著，受到学术界的高度评价与赞扬，成为西藏文化发展史上的传世之作。

西藏封建社会时期的文学和史学著述，得到了前所未有的繁荣。文学方面有小说、剧本、诗歌、格言、传记等众多作品，涌现出一批文采风流、才思洋溢、学问精深的写作家，为藏族人民所爱戴。作品如《萨迦格言》、《格萨尔王传》、《文成公主》、《仓央嘉措情歌》等，确实为邻里传诵、妇孺皆知，不愧为藏族文学中的精华。史学方面有王朝史、宗教史、地方史、年表、寺志、专档等众多门类，继承了吐蕃王朝以来的治学传统，保存了西藏不同时期的历史资料，记录了当时当地所发生的事件过程。诸如《布敦佛教史》、《青史》、《智者喜宴》、《西藏王臣记》等，久为史家所重视，具有重要的学术价值。藏族的文史著作，无论是从种类，还是从数量上说，都称得上是我国少数民族中最多最佳之作，在祖国文化中占有极重要的位置。当然也要看到佛教在各种著述中的渗透和影响，尤其是12世纪以来所传的“伏藏”，这些原本是吐蕃王朝时期遗留下来的极珍贵的文史资料，却被僧人任意伪托篡改，使得所叙的人物事迹无不蒙上一层佛教的色彩，这不仅歪曲了史实，也对后世治史的著作产生了混乱和不良影响。

西藏是歌舞的海洋。藏族的戏剧更集中了民间歌唱和舞蹈的精华，把零星的歌舞提炼到一个更高的品位。

藏族的科学技术在封建社会制度和政教合一体制的束缚下，得不到较快的发展，但从整体来看，仍然有许多成就。如藏族的医药学历史悠久，有鲜明的特色，并对蒙古族、土族等

民族有很深远的影响。藏族的历法不仅在西藏地方普遍通行，还在邻省的藏区及邻国的藏族聚居地区通行。藏族的建筑物既有适合本地区的传统风格，又有吸收别的民族的不同款式，闻名于世的拉萨布达拉宫和江孜白居寺塔等，便是这方面的杰作。这不仅是藏族建筑技术上的重大成就，同时也是藏族建筑艺术上的重大成就。宫室和塔的外部造型及内部雕塑绘画，都是藏族技艺的结晶，被认为是藏族文化的象征。

这里还需特别说明一点：佛教源于印度，其所以能在中国立足并得到发展，是由于它所主张的教义和观点能为人们所接受、信仰。西藏地方在7—9世纪吐蕃王朝时期传入佛教之后，虽然在统治者的扶持下也曾有过发展，但是在民间还未能培植起牢固的基础，因此受到了诸多的阻挠和打击，这使得前弘期传到西藏的佛教伴随着吐蕃王朝的崩溃而退出历史舞台。当西藏地方步入封建农奴制时期后，佛教从西藏的上下两路再度传入。后弘期的佛教吸取以往成功经验和失败教训，进行了多方面的改革，使之能够更符合社会的需要和更贴近人们的精神生活与物质生活。诸如着重密宗与藏族土著信仰的结合，把英雄领袖人物与菩萨神灵融为一体，宣扬慈悲行善苦修来世的道德伦理等等，逐渐深深扎根于民间而形成了具有浓厚的民族特色和地方特色的藏传佛教，并得以随着封建农奴制经济的确立和政教合一政治体制的形成，垄断了藏族的整个文化领域，使得社会上各个阶层的人从生到死都无时无地不受到佛教的价值观念的影响。因此，研究西藏地方政教合一体制下的封建农奴制社会所体现的藏族思想与文化，对于藏传佛教所起的作用，包括维护农奴主阶级的统治、剥削的作用和对民族精神文化的腐蚀作用，都是不可缺略的。

附录一

汉译藏文名词索引(汉文—页数—藏文)

A

B

E

F

H

J

K

M

R

S

X

附录二

原西藏地方政府宗谿名称汉藏对照表

卫区 དབུས་ཁུལ།

东嘎宗 གདོང་དཀར་རྫོང་།
堆龙策德宗 སྟོད་ལུང་ཚང་བདེ་རྫོང་།
德庆宗 བདེ་ཆེན་རྫོང་།
扎谿 སྒྲགས་གཞིས།
昌谷谿 འཕྲང་འགོ་གཞིས།
协仲谿 ཤེལ་གྲོང་གཞིས།
乃乌谿谷 སྣེའུ་གཞིས།
南木冈谿 གནམ་སྐང་གཞིས།
陇巴谿 ལུམ་པ་གཞིས།
聂塘谿 མཉེས་ཐང་གཞིས།
朗木谿 ལ་མོ་གཞིས།
蔡谿谷 ཚལ་གཞིས།
仲堆谿 འབྲོམ་སྟོད་གཞིས།
扎什林谿 བཀྲ་ཤིས་གླིང་གཞིས།
札什谿 གྲ་ཕྱི་གཞིས།
朗如谿 གླང་རུ་གཞིས།
洛麦谿谷 ལྷོ་མོས་གཞིས།
曲水宗 ཆུ་ཤུལ་རྫོང་།
墨竹工卡宗 མལ་གྲོ་གུང་དཀར་རྫོང་།
绛仲谿 ལྕང་གྲོང་གཞིས།
吉隆谿 སྐྱིད་གྲོང་གཞིས།
曲隆谿 ཆོས་ལུང་གཞིས།
巴尔谿 སྤ་ར་གཞིས།
尼木门噶宗 སྙེ་མོ་སྨོན་མཁར་རྫོང་།
扛堆贾日谿 སྒང་སྟོད་ལྕགས་སྲ་གཞིས།

彭波区 འཕན་པོ་ཁུལ།

达孜宗 སྟག་རྩེ་རྫོང་།
林周宗 ལྷུན་གྲུབ་རྫོང་།
达孜洛康谿 སྟག་རྩེ་ལོ་ཁང་གཞིས།
旁多谿 ཕོད་མདོ་གཞིས།
萨拉谿谷 ས་ལ་གཞིས།
朗塘谿 གླང་ཐང་གཞིས།
喀则宗 མཁར་རྩེ་རྫོང་།

山南区 ལྷོ་ཁ་ཁུལ།

乃东宗 སྣེ་གདོང་རྫོང་།
穷结宗 འཕྱོངས་རྒྱས་རྫོང་།
贡嘎宗 གོང་དཀར་རྫོང་།
妥宗 དོལ་རྫོང་།
僧格宗 སེང་གེ་རྫོང་།
桑木那宗 བསམ་མོ་ན་རྫོང་།
隆子宗 ལྷུན་རྩེ་རྫོང་།

桑日宗 ཟངས་རི་རྫོང་།

温宗 འོན་རྫོང་།

甲马康机豁 རྒྱ་མ་ཁང་གཅིག་གཞིས།

工布塘豁 སྐུ་འབུམ་ཐང་གཞིས།

甲拉康豁 རྒྱལ་ལྷ་ཁང་གཞིས།

多宗 དོ་རྫོང་།

德吉塘宗 བདེ་སྐྱིད་ཐང་རྫོང་།

拉康宗 ལྷ་ཁང་རྫོང་།

达尔玛宗 དར་མ་རྫོང་།

嘉玉豁 བྱ་ཡུལ་གཞིས།

觉热豁 སྦྱོར་ར་གཞིས།

札什豁 གྲ་ཕྱི་གཞིས།

扎囊豁 གྲ་ནང་གཞིས།

颇章豁 ཕོ་བྲང་གཞིས།

夏洛宗 ཤག་སྣ་རྫོང་།

贡嘎白林豁 གོང་དཀར་དཔལ་གླིང་གཞིས།

林噶宗 གླིང་དཀར་རྫོང་།

拉沃豁 ལ་འོག་གཞིས།

拉甲日 ལྷ་རྒྱ་རི།

错那宗 མཚོ་སྣ་རྫོང་།

门达旺 མོན་རྟ་དབང་།

岭豁 གླིང་གཞིས།

工布区达波区 ཀོང་པོ་དང་དྭགས་པོ་ཁུལ།

江达宗 རྒྱ་མདའ་རྫོང་།

则拉岗宗 རྩེ་ལ་སྒང་རྫོང་།

觉木宗 ཇོ་མོ་རྫོང་།

雪喀宗 ཞོལ་ཁ་རྫོང་།

省普豁 གསའ་ཕུ་གཞིས།

温扎卡豁 འོན་བྲག་ཁ་གཞིས།

哲古宗 གྲི་གུ་རྫོང་།

沃卡宗 འོལ་དགའ་རྫོང་།

拉绥豁 ལྷ་གསོལ་གཞིས།

朗宗 སྣང་རྫོང་།

金栋豁 སྐྱེམ་སྟོང་གཞིས།

羌区 བྱང་ཁུལ།

那曲宗 ནག་ཆུ་རྫོང་།

聂荣宗 སྙན་རོང་རྫོང་།

巴青宗 སྦྲ་ཆེན་རྫོང་།

索宗 སོག་རྫོང་།

比如宗 འབྲི་རུ་རྫོང་།

拉日宗 ལྷ་རི་རྫོང་།

朗如宗 གླང་རུ་རྫོང་།

当雄宗 འདམ་གཞུང་རྫོང་།

羊八井宗 ཡངས་པ་ཅན་རྫོང་།

麻江宗 མར་རྒྱང་རྫོང་།

达木萨迦宗 འདམ་ས་སྐྱ་རྫོང་།

杰顿宗 རྒྱལ་སྟོན་རྫོང་།

波密区 སྤོ་བོ་ཁུལ།

波窝曲宗 སྤོ་བོ་ཚེས་རྫོང་།

易翁宗 ཡི་འོང་རྫོང་།

曲多宗 ཆུ་མདོ་རྫོང་།

昌都区 ཆབ་མདོ་ཁུལ།

八宿宗 དཔའ་ཤོད་རྫོང་།
类乌齐 རི་བོ་ཆེ།
德穆巧那谿 དེ་མོ་ཆབ་ནག་གཞིས།
窝绒谿 ཨོ་རོང་གཞིས།
鲁夏谿 གླུ་ཞར་གཞིས།
古如南吉宗 སྐུ་རབ་རྣམ་རྒྱལ་རྫོང་།
甲察宗 རྒྱ་ཚ་རྫོང་།
左贡宗 མཛོ་སྒང་རྫོང་།
桑昂曲宗 གསང་སྔགས་ཆོས་རྫོང་།
德格江达宗 སྡེ་དགེ་འཇོ་མདའ་རྫོང་།
拉妥谿 ལྷ་ཐོག་གཞིས།
洛隆宗 ལྷོ་རོང་རྫོང་།
硕班多 ཤོ་པ་མདོ།
贡觉宗 གོ་འཇོ་རྫོང་།
察雅喇章 བྲག་གཡབ་བླ་བྲང་།
三岩宗 སངན་རྫོང་།
盐井宗 ཚྭ་ཁ་རྫོང་།
杂隅宗 ཛ་ཡུལ་རྫོང་།

后藏区 གཙང་ཁུལ།
日喀则宗 གཞིས་རྩེ་རྫོང་།
江孜宗 རྒྱལ་རྩེ་རྫོང་།
帕里宗 ཕག་རི་རྫོང་།
仁布宗 རིན་སྤུངས་རྫོང་།
那孜宗 སྣ་རྩེ་རྫོང་།
巴朗宗 པ་སྣམ་རྫོང་།
南木林宗 རྣམ་གླིང་རྫོང་།
色仁则宗 སྲད་རིན་རྩེ་རྫོང་།
丁吉宗 གཏིང་སྐྱེས་རྫོང་།
协噶尔宗 ཤེལ་དཀར་རྫོང་།
昂仁宗 ངམ་རིང་རྫོང་།
彭措林宗 ཕུན་ཚོགས་གླིང་རྫོང་།
岗巴宗 གམ་པ་རྫོང་།
谢通门谿 བཞད་མཐོང་སྨོན་གཞིས།
察尔谿 ཚར་གཞིས།
萨迦宗 ས་སྐྱ་རྫོང་།
杜穷宗 འདུས་བྱུང་རྫོང་།
旺登谿 དབང་ལྡན་གཞིས།
拉布谿谷 ལྷ་བུ་གཞིས།
甲错谿 རྒྱ་མཚོ་གཞིས།
卓仓谿 གྲོ་ཚང་གཞིས།
拉孜宗 ལྷ་རྩེ་རྫོང་།
定日宗 དིང་རི་རྫོང་།
济仲宗 སྐྱིད་གྲོང་རྫོང་།
聂拉木学巴 གཉའ་ནང་ཤོ་པ།

阿里区 མངའ་རིས་ཁུལ།
宗噶宗 རྫོང་དཀའ་རྫོང་།
如妥宗 རུ་ཐོག་རྫོང་།
普兰宗 སྤུ་ཧྲེང་རྫོང་།
扎布让宗 ཙ་ཧྲེང་རྫོང་།
噶尔妥 སྒར་ཐོག།
萨噶宗 ས་དཀའ་རྫོང་།
绒辖学巴 རོང་ཤར་ཤོ་པ།
达噶尔谿 མདའ་མཁར་གཞིས།

附录三

西藏自治区2003年底行政区划名称汉藏对照表

拉萨市 ལྷ་ས་གྲོང་ཁྱེར།

城关区 ཁྲིང་ཀོན་ཆུས།
林周县 ལྷུན་གྲུབ་ཤན།
当雄县 འདམ་གཞུང་ཤན།
尼木县 སྙེ་མོ་ཤན།
曲水县 ཆུ་ཤུར་ཤན།
堆龙德庆县 སྟོད་ལུང་བདེ་ཆེན་ཤན།
达孜县 སྟག་རྩེ་ཤན།
墨竹工卡县 མལ་གྲོ་གུང་དཀར་ཤན།

那曲地区 ནག་ཆུ་ས་ཁུལ།

那曲县 ནག་ཆུ་ཤན།
嘉黎县 ལྷ་རི་ཤན།
比如县 འབྲི་རུ་ཤན།
聂荣县 སྙན་རོང་ཤན།
安多县 ཨ་མདོ་ཤན།
申扎县 ཤན་རྩ་ཤན།
索县 སོག་ཤན།
班戈县 དཔལ་མགོན་ཤན།
巴青县 སྦྲ་ཆེན་ཤན།
尼玛县 ཉི་མ་ཤན

昌都地区 ཆབ་མདོ་ས་ཁུལ།

昌都县 ཆབ་མདོ་ཤན།
江达县 འཇོ་མདའ་ཤན།
贡觉县 གོ་འཇོ་ཤན།
类乌齐县 རི་བོ་ཆེ་ཤན།
丁青县 སྟེང་ཆེན་ཤན།
察雅县 བྲག་གཡབ་ཤན།
八宿县 དཔའ་ཤོད་ཤན།
左贡县 མཛོ་སྒང་ཤན།
芒康县 སྨར་ཁམས་ཤན།
洛隆县 ལྷོ་རོང་ཤན།
边坝县 དཔལ་འབར་ཤན།

林芝地区 ཉིང་ཁྲི་ས་ཁུལ།

林芝县 ཉིང་ཁྲི་ཤན།
工布江达县 ཀོང་པོ་རྒྱ་མདའ་ཤན།
米林县 སྨན་གླིང་ཤན།
墨脱县 མེ་ཏོག་ཤན།
波密县 སྤོ་མེས་ཤན།
察隅县 རྫ་ཡུལ་ཤན།

朗县 སྣང་ཤན།

山南地区 ལྷོ་ཁ་ས་ཁུལ།

乃东县 སྣེ་གདོང་ཤན།
扎囊县 གྲ་ནང་ཤན།
贡嘎县 གོང་དཀར་ཤན།
桑日县 ཟངས་རི་ཤན།
琼结县 འཕྱོངས་རྒྱས་ཤན།
曲松县 ཆུ་གསུམ་ཤན།
措美县 མཚོ་སྨད་ཤན།
洛扎县 ལྷོ་བྲག་ཤན།
加查县 རྒྱ་ཚ་ཤན།
隆子县 ལྷུན་རྩེ་ཤན།
错那县 མཚོ་སྣ་ཤན།
浪卡子县 སྣ་དཀར་རྩེ་ཤན།

日喀则地区 གཞིས་རྩེ་ས་ཁུལ།

日喀则市 གཞིས་རྩེ་གྲོང་ཁྱེར།
南木林县 རྣམ་གླིང་ཤན།
江孜县 རྒྱལ་རྩེ་ཤན།
定日县 དིང་རི་ཤན།
萨迦县 ས་སྐྱ་ཤན།
拉孜县 ལྷ་རྩེ་ཤན།
昂仁县 ངམ་རིང་ཤན།
谢通门县 བཞད་མཐོང་སྨོན་ཤན།
白朗县 པ་སྣམ་ཤན།
仁布县 རིན་སྤུངས་ཤན།
康马县 ཁང་དམར་ཤན།
定结县 གཏིང་སྐྱེས་ཤན།
仲巴县 འབྲོང་པ་ཤན།
亚东县 གྲོ་མོ་ཤན།
吉隆县 སྐྱིད་གྲོང་ཤན།
聂拉木县 གཉའ་ལམ་ཤན།
萨嘎县 ས་དགའ་ཤན།
岗巴县 གམ་པ་ཤན།

阿里地区 མངའ་རིས་ས་ཁུལ།

噶尔县 སྒར་ཤན།
普兰县 སྤུ་ཧྲེང་ཤན།
札达县 རྩ་མདའ་ཤན།
日土县 རུ་ཐོག་ཤན།
革吉县 དགེ་རྒྱས་ཤན།
改则县 སྒེར་རྩེ་ཤན།
措勤县 མཚོ་ཆེན་ཤན།

主要参考书目录

《藏族简史》编写组：

《藏族简史》，1985 拉萨西藏人民出版社。

王森：

《西藏佛教发展史略》，1987 年北京中国社会科学出版社。

《当代中国的西藏》编写组：

《当代中国的西藏》，1991 年北京当代中国出版社。

《西藏自治区概况》编写组：

《西藏自治区概况》，1984 年拉萨西藏人民出版社。

李有义：

《今日的西藏》，1951 年天津知识书店。

《藏族简志》编写组：

《藏族简志》（上编），1963 年中国科学院民族研究所。

王辅仁、索文清：

《藏族史要》，1980 年成都四川民族出版社。

黄奋生：

《藏族史略》，1985 年北京民族出版社。

宋祁、欧阳修：

《新唐书·吐蕃传》，中华书局版。

《元史》,中华书局版。

《明史》,中华书局版。

《西藏研究》编辑部顾祖成等:

《明实录·藏族史料》,1982年拉萨西藏人民出版社。

《清实录·藏族史料》(1—10),1982年拉萨西藏人民出版社。

牙含章:

《达赖喇嘛传》,1984年北京人民出版社。

《班禅额尔德尼传》,1987年拉萨西藏人民出版社。

林耀华等编:

《西藏社会概况》,1955年北京中央民族学院研究部。

西藏社会科学院、中国科学院民族研究所等编辑,姚兆麟主编:

《西藏地方是中国不可分割的一部分》(史料选辑),1986年拉萨西藏人民出版社。

王辅仁:

《西藏佛教史略》,1982年西宁青海人民出版社。

东嘎·洛桑赤列:

《论西藏政教合一制度》(陈庆英汉译本),1985年北京民族出版社。

侯石柱:

《西藏考古大纲》,1991年拉萨西藏人民出版社。

李安宅:

《藏族宗教史之实地研究》,1989年北京中国藏学出版社。

西藏少数民族社会历史调查资料丛刊编辑组:

《藏族社会历史调查》(一),1987年拉萨西藏人民出版社。

《藏族社会历史调查》(二),1987年拉萨西藏人民出版社。

《藏族社会历史调查》(三),1988年拉萨西藏人民出版社。

《藏族社会历史调查》(四),1989年拉萨西藏人民出版社。

《藏族社会历史调查》(五),1989年拉萨西藏人民出版社。

《藏族社会历史调查》(六),1988年拉萨西藏人民出版社。

《珞巴族社会历史调查》(一),1987年拉萨西藏人民出版社。

《珞巴族社会历史调查》(二),1989年拉萨西藏人民出版社。

《门巴族社会历史调查》(一),1987年拉萨西藏人民出版社。

《门巴族社会历史调查》(二),1989年拉萨西藏人民出版社。

(清)松筠撰:

《卫藏通志》,1982年拉萨西藏人民出版社重印本(商务印书馆国学基本丛书版)。

(清)未著撰人:

《西藏志》,1982年拉萨西藏人民出版社重印本。

张其勤:

《清代藏事辑事》,1983年拉萨西藏人民出版社。

《西藏封建农奴制社会》课题组,吴从众编:

《西藏封建农奴制研究论文选》,1991年北京中国藏学出版社。

邓锐龄:

《元明两代中央与西藏地方的关系》,1989年北京中国藏学出版社。

格桑卓嘎等编译:

《铁虎清册》,1991年中国藏学出版社。

《西藏封建农奴制社会》课题组:

《西藏山南基巧和乃东琼结社会历史调查资料》,1992年北京中国藏学出版社。

《西藏封建农奴制社会》课题组格勒等:

《藏北牧民——西藏那曲地区社会历史调查》,1993年北京

中国藏学出版社。
陆莲蒂等译：
《西藏社会历史藏文档案资料译文集》，1997 年中国藏学出版社。
《西藏封建农奴制社会》课题组姚兆麟等：
《关于民改前工布则拉岗地区的社会历史调查》，1990 年中国社会科学院民族研究所打印本。
《中国藏学》杂志编辑组编辑：
《中国藏学》1992 特刊，1992 年北京中国藏学出版社。
徐华鑫：
《西藏自治区地理》，1986 年拉萨西藏人民出版社。
王尧、陈践：
《敦煌本吐蕃历史文书》，1980 年、1992 年增订本北京民族出版社。
谢重光、白文固：
《中国僧官制度史》，1990 年西宁青海人民出版社。
黄明信、陈久金：
《藏历的原理与实践》，1987 年北京民族出版社。
马学良、恰白·次旦平措、佟锦华主编：
《藏族文学史》，1985 年成都四川民族出版社。
蔡景峰：
《西藏传统医学概述》，1992 年北京中国藏学出版社。
《西藏地方与中央政府关系史》编辑小组：
《西藏地方与中央政府关系史》，1995 年拉萨西藏人民出版社。
周润年、喜饶尼玛译注：
《西藏古代法典选编》，1994 年北京中央民族大学出版社。

柳陞祺：

《西藏喇嘛教寺院组织》，1964 年北京中国科学院民族研究所印。

多杰才旦：

《西藏的教育》，1991 年北京中国藏学出版社。

安旭：

《藏族美术史研究》，1988 上海人民美术出版社。

朱解琳：

《藏族近现代教育史略》，1990 年西宁青海人民出版社。

班班多杰：

《藏传佛教思想史纲》，上海三联书店。

杜西威色：

《西藏金属工艺》（藏文版），1992 年北京民族出版社、《西藏艺术研究》总 26—31 期佘万治汉译。

卡尔梅：

《本教史》，王尧、陈观胜选译，载《国外藏学研究译文集》第一辑，1985 年拉萨西藏人民出版社。

[德]霍夫曼：

《西藏的宗教》，李有义译，1964 年中国社会科学院民族研究所铅印本。

[意]毕达克：

《1728—1959 西藏的贵族和政府》，沈卫荣、宋黎明汉译本，1990 年北京中国藏学出版社。

[美]谭·戈伦夫：

《现代西藏的诞生》，伍昆明等汉译本，1990 年北京中国藏学出版社。

[意]图齐:

《西藏中世纪史》,李有义、邓锐龄译自《西藏画卷》,1980 年中国社会科学院民族研究所。

萨迦达钦阿美夏:

《萨迦世系史》,陈庆英等译注本,1989 年拉萨西藏人民出版社。

乳毕坚金:

《米拉日巴传》,刘立千译本,1985 年成都四川民族出版社。

蔡巴·贡噶多吉:

《红史》,陈庆英、周润年译本,1988 年拉萨西藏人民出版社。

索南坚赞:

《西藏王统记》,刘立千译本,1987 年拉萨西藏人民出版社。

廓诺·迅鲁伯:

《青史》,郭和卿译,1985 年拉萨西藏人民出版社。

土观·洛桑却季尼玛:

《土观宗派源流》,刘立千译本,1985 年拉萨西藏人民出版社。

主要参考文章

刘忠:《试论西藏领主庄园的主要形态》,载《中国史研究》,1982 年第 1 期。

刘忠:《论清代领主等级制度的形成》,载《中国藏学》,1990 年第 4 期。

姚兆麟:《论西藏封建农奴制的基本特点》,载《民族研究》,1991 年第 4 期。

姚兆麟:《论民主改革前藏族牧区的牧主式经营》,载《中国藏学》,1990 年第 4 期。

蔡景峰:《藏医学和藏医学史》,载《西藏研究》,1983 年第 3 期。

崔成群觉、索朗班觉:《藏族天文历法史略》,载《西藏研究》,1982年第2期。

安志敏等:《藏北申札、双湖的旧石器和细石器》,载《考古》,1979年第6期。

童恩正、冷健:《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及相关问题》,载《民族研究》,1983年第1期。

江道元:《西藏卡若文化的居住建筑初探》,载《西藏研究》,1982年第3期。

郭周虎:《西藏岩画系列》,载《西藏艺术研究》,1993年第1期。

格勒、祝启源:《藏族本教的起源与发展问题探讨》,载《世界宗教研究》,1986年第2期。

万玛:《从佛教与本教的比较看佛本相互渗透的影响》,载《西藏研究》,1988年第4期。

毛继增:《西藏古典歌舞——囊玛调查报告》,载《民族研究》,1959年第6期。

耿予方:《藏族格言管窥》,载《甘丹格言、水树格言》,1984年拉萨西藏人民出版社。

王尧、陈践:《郭煌古藏文礼仪问答写卷》,载1984年中央民族学院藏族研究所《藏族研究文集》第二集。

罗达尚:《藏医学〈四部医典〉初探》,载《西藏研究》,1986年第4期。

[奥地利]内贝斯基:《西藏的占卜术》,谢继胜译,载《国外藏学研究译文集》第五辑,1989年西藏人民出版社。

褚俊杰:《论本教丧葬仪轨的佛教化》,载《西藏研究》,1990年第1期。

·后 记·

本书是由中国藏学研究中心、西藏自治区社会科学院、中国社会科学院民族研究所于1987年4月组成的《西藏封建农奴制社会形态》课题组编写的。课题组成员有:

组长:多杰才旦(中国藏学研究中心)

副组长:杜荣坤(中国社会科学院民族研究所)

马 久(西藏自治区社会科学院)

组员:格勒、朗杰、张江华、姚兆麟、王晓义(兼学术秘书)

根据第一阶段的工作需要,课题组分为调查组和资料组。调查组由姚兆麟任组长,朗杰、格勒任副组长,资料组由陆莲蒂负责。

调查组在50—60年代进行的藏族社会历史调查的基础上,由各协作单位派人针对过去调查的空白点和薄弱环节进行了综合性调查。包括1987—1988年由格勒等进行藏北牧区调查;由张江华等进行山南乃东和琼结等地农业区调查;1988年姚兆麟等进行工部调查;1989年格勒等进行贵族与庄园调查;1990年格勒等进行阿里调查;1991年张江华进行昌都调查和李坚尚等进行手工业和商业调查等。

资料组进行了有关资料的翻译、编辑工作。

1990年着手拟定编写大纲。1991年3月召开专题讨论会,

邀请国内专家学者共30多人参加,并请有关学者对于西欧封建农奴制、俄国封建农奴制、中国古代封建制社会形态等方面作了专题报告,在充分讨论的基础上进一步修订了编写大纲,执笔人进行了具体分工。

参加本书编写的共有19人,其中藏族12人,汉族和其他少数民族7人。参加附录编制工作的有安才旦、扎呷、嘎·达哇才仁等,此外布钢也参加了藏文稿件的汉译工作。

1993年4月召开审稿会。参加审稿的多杰才旦、王辅仁、刘忠、常凤玄、王晓义等对书稿逐章讨论后提出修改意见,然后交有关执笔人进一步修改。1994年7月开始统稿,王晓义负责第一、二编,常凤玄负责第三、四编,最后由多杰才旦定稿。

在本书的编写和补充调查的过程中,得到了西藏自治区党委、西藏自治区人民政府、西藏军区以及西藏自治区档案馆、拉萨市和那曲、昌都、山南、日喀则、阿里等地区的热情关注和巨大的帮助,我们在此表示衷心的感谢!

本书的照片是由中国藏学研究中心声相室负责收集的。此外,陈宗烈、陈集舟、姚兆麟等同志也提供了不少珍贵照片,我们也表示衷心感谢!

在本书的编写过程中,执笔人深感关于西藏封建农奴制社会中的很多问题,都还应作进一步的深入研究,特别是应与外国古代的以及我国兄弟民族的早期封建社会进行比较研究。本书的不足与不当之处,敬请读者批评指正。

《西藏封建农奴制社会形态》课题组

1995年5月于北京

附：

本书各章节执笔者

第一编

第一章、第二章张江华；第三章张建世；第四章、第五章第二、三节李坚尚；第五章第一节、小结王晓义。

第二编

第一、二章姚兆麟；第三章吴从众；第四章张江华；第五章姚兆麟、次仁央宗；小结王晓义。

第三编

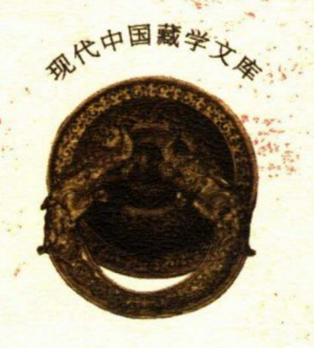
第一章第一节、第二章第一节、第六章第二节、小结常凤玄；第一章第二、三、四节国庆；第二章第二节朗杰；第二章第三节马冲·明久多吉、次仁央宗；第二章第四、五节张江华；第三章第一节嘎·达哇才仁；第二节巴桑罗布；第四章西尼崔臣、廉湘民；第五章张建世；第六章第一节吴从众。

第四编

第一章格勒；第二章扎呷；第三章、第六章姚兆麟；第四章巴桑旺堆；第五章吴从众；小结常凤玄。

附录二、三嘎·达哇才仁。

现代中国藏学文库



责任编辑＼周源、永红＼封面设计＼李建雄＼版式设计＼天朗